
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01622171 5





LE DOGME ET LA LOI
DE L'ISLAM

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

I. GOLDZIHER
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BUDAPEST

LE DOGME ET LA LOI DE L'ISLAM

HISTOIRE DU DÉVELOPPEMENT DOGMATIQUE ET JURIDIQUE DE LA RELIGION MUSULMANE

TRADUCTION

DE

FÉLIX ARIN
DOCTEUR ÈS SCIENCES JURIDIQUES
DIPLÔMÉ DE L'ÉCOLE SPÉCIALE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES
INSPECTEUR DES SERVICES JUDICIAIRES CHÉRIFIENS



PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, VIe

1920



PRÉFACE DU TRADUCTEUR

La présente traduction était sur le point de paraître en 1914, lorsqu'éclata la guerre. L'ouvrage datait déjà de quatre ans, et, par suite des publications ayant eu lieu dans l'intervalle, la bibliographie s'en trouvait forcément incomplète.

Nous ne pensons pas que ce défaut se soit trop sensiblement aggravé durant les six dernières années, où toute activité scientifique a été à peu près complètement suspendue dans les deux camps. Surtout, et quoi qu'il en soit, nous ne croyons pas que l'œuvre ait perdu de son intérêt ni de sa valeur, ni qu'il soit inopportun d'en publier aujourd'hui la version française.

Cette version suit exactement le texte de l'édition allemande de 1910, sauf quelques additions ou modifications apportées par l'auteur, à qui les épreuves étaient soumises. Toutefois les notes des quatre derniers chapitres, qui se trouvaient encore à la composition lorsque furent rompues les relations postales avec la Hongrie, n'ont pu lui être communiquées.

Marrakech, 27 février 1920.

F. A.

AVANT-PROPOS

L'« American Committee for Lectures on the History of Religions » m'avait invité à faire, à l'automne de 1908, une série de leçons sur l'Islām, qui devaient rentrer dans le cycle de conférences sur l'histoire des religions organisé par cette Société. J'étais décidé à donner suite à cette flatteuse proposition. Le manuscrit des conférences était déjà achevé, lorsque mon état de santé m'obligea à renoncer au voyage projeté.

Sur les conseils et les encouragements de collègues bienveillants qui connaissaient mon travail, je me suis résolu, ne pouvant apporter de modifications essentielles à sa disposition primitive ni lui retirer la forme d'un cours, à le laisser éditer dans la collection où il est publié aujourd'hui. *Religionswissenschaftliche Bibliothek*, vol. I (Heidelberg, 1910).

Le texte des conférences, rédigé en vue d'une traduction anglaise, n'a subi que peu de changements, si ce n'est quelques additions ayant particulièrement pour objet d'y incorporer des matériaux que je n'ai eus que plus tard à ma disposition, entre autres les parties d'Ibn Sa'd parues dans l'intervalle. Les notes et références bibliographiques annexées, principalement à l'intention de mes collègues, à chacun des chapitres, n'y ont été ajoutées qu'en vue de la présente publication.

Le plan des conférences ne devait embrasser d'abord que l'étude des éléments religieux de l'Islām, non son histoire politique. Mon étude : « Die Religion des Islāms », parue un peu

auparavant dans la « Kultur der Gegenwart » (partie I, section III, pp. 87-135) a été favorablement accueillie par des juges compétents, qui m'ont engagé à développer à l'occasion cet essai ; de là m'est venue l'idée de considérer, dans quelques passages, cette étude succincte comme un abrégé dont le contenu serait exposé plus en détail dans ces leçons. Il était donc inévitable qu'elles reproduisissent çà et là la teneur de cette étude, et je dois adresser mes remerciements à l'éditeur de la « Kultur der Gegenwart », M. le Professeur *Dr Paul Hinneberg*, qui a bien voulu y consentir. Les passages en question sont toujours signalés dans les notes [1].

La confection de l'index est due au concours dévoué de mon ancien auditeur, M. le *Dr Bernard Heller*, professeur à Budapest.

Budapest, 22 juin 1910.

I. Goldziher.

1. Ces renvois ont été supprimés dans l'édition française. (Note de l'éditeur.)

I

MUḤAMMED ET L'ISLAM

1. Depuis que la Religion est traitée comme objet d'une science indépendante, ceux qui l'étudient ont proposé diverses réponses à cette question : quelle est, psychologiquement, l'origine de la religion ?

Dans une de ses conférences Gifford (à Edimbourg), un célèbre historien des religions, le Hollandais *C. P. Tiele*, a passé en revue et soumis à la critique une série de ces réponses [1]. C'est tantôt la conscience, innée chez l'homme, de la causalité, tantôt le sentiment de sa dépendance, tantôt l'« intuition de l'infini », tantôt le renoncement au monde, que l'on reconnaît pour l'émotion dominante d'où procède le germe de la religion.

Je crois que ce phénomène de la vie psychique de l'humanité est d'une nature beaucoup trop complexe pour que la réalisation en puisse être attribuée à un motif *unique*. La religion ne se présente nulle part à nous comme une abstraction affranchie de conditions historiques déterminées ; elle se manifeste, dans ses formes plus ou moins élevées, par des phénomènes positifs, qui varient avec les conditions sociales. Dans les divers phénomènes par lesquels se traduit la religion, l'un des moteurs de l'impulsion religieuse mentionnés ci-dessus, ou même quelque autre, prendra bien, sans doute, une place *prépondérante*, mais sans exclure complètement la coopération d'autres facteurs. Dès les premiers pas de son développement, le caractère de la religion est conditionné par la prédominance d'un motif qui affirmera également, au cours du développement ultérieur et pendant toute la vie historique de cette religion, sa suprématie sur tous les autres. Cela est vrai même des formes de religion dont la naissance est le produit d'une illumination individuelle.

La religion dont la vie historique nous occupera dans ces

leçons montre déjà, par le seul nom que son fondateur lui a donné dès le début, et sous lequel elle poursuit encore actuellement, dans son quatorzième siècle, sa carrière à travers l'histoire, quel est son fondement principal et son caractère essentiel.

Islām, c'est-à-dire soumission : la soumission des croyants à Allāh. Ce mot, qui, mieux que tout autre, synthétise la position dans laquelle Muḥammed place le croyant par rapport à l'objet de son adoration, est empreint par-dessus tout du *sentiment de la dépendance* dans laquelle se trouve l'homme en face d'une toute-puissance illimitée à laquelle il doit s'abandonner en abdiquant toute volonté propre. Tel est le principe dominant qui inspire toutes les manifestations de cette religion, ses idées et ses formes, sa morale et son culte, et qui caractérise la mentalité qu'elle se propose d'inculquer à l'homme. C'est l'exemple le plus probant en faveur de la thèse de Schleiermacher, que la religion a sa racine dans le *sentiment de la dépendance*.

2. Le programme de ces leçons ne comporte pas l'examen des particularités doctrinales de cette religion. Nous avons à mettre en lumière les facteurs qui ont contribué à sa formation historique. Car l'Islām, tel qu'il apparaît dans son plein développement, est le produit de diverses influences, sous l'action desquelles il s'est constitué en tant que conception éthique du monde et en tant que système juridique et dogmatique, jusqu'à ce qu'il ait atteint sa forme orthodoxe définitive. Nous avons aussi à parler des impulsions qui ont imprimé au fleuve de l'Islām des courants divers. L'Islām n'est pas, en effet, une *Église unitaire* ; sa vie historique s'affirme dans les variétés mêmes qu'il a engendrées.

Les influences qui déterminent le sens dans lequel s'oriente le développement d'une institution sont de deux sortes. En premier lieu, il y a des forces *internes* qui ont leur source dans l'institution elle-même, et dont l'énergie propulsive hâte son développement historique. En second lieu, il y a des influences d'ordre spirituel affluant *du dehors*, qui fécondent et enrichissent le concept initial et provoquent son évolution. Bien que l'action des premières n'ait pas manqué de se faire sentir dans l'histoire de l'Islām, c'est surtout l'assimilation d'apports étrangers qui en caractérise les époques les plus importantes. Son développement

dogmatique est marqué au coin des idées hellénistiques ; sa systématisation juridique décèle l'influence du droit romain ; son organisation politique, telle qu'elle se constitue sous le khalifat ʿabbāside, montre la mise en œuvre des idées politiques des Perses, et son mysticisme l'appropriation de courants d'idées néo-platoniciennes et hindoues. Mais, dans chacun de ces domaines, l'Islām affirme son aptitude à l'assimilation organique et à la refonte des éléments étrangers, en sorte qu'ils ne se révèlent tels qu'à l'analyse pénétrante d'une investigation critique.

Ce caractère de *réceptivité*, l'Islām le porte gravé au front dès sa naissance. Son fondateur, Muḥammed, ne prêche pas d'idées neuves. Il n'a fourni aucune donnée nouvelle touchant les relations de l'homme avec le suprasensible et l'infini. Ceci ne diminue en rien, d'ailleurs, la valeur relative de sa création religieuse. Quand l'historien des mœurs doit juger des *effets* d'un phénomène qui apparaît dans l'histoire, ce n'est pas la question de l'*originalité* qui tient le premier rang dans ses préoccupations. Pour apprécier historiquement l'œuvre de Muḥammed, il n'y a pas lieu de se demander si la matière de sa prédication était une création en tous points *originale* de son âme et si elle ouvrait une voie absolument nouvelle. La prédication du Prophète arabe est un mélange *éclectique*[2] de notions religieuses, acquises au contact d'éléments juifs, chrétiens et autres [3], dont lui-même fut profondément impressionné, et qu'il crut propres à réveiller un véritable sentiment religieux chez ses compatriotes ; de préceptes qui, bien que puisés à des sources étrangères, étaient à ses yeux nécessaires pour fixer une vie dans le sens de la volonté divine. Ému par ces pensées au plus profond de lui-même, il les perçut de bonne foi, par une suggestion que des impressions extérieures vinrent renforcer, comme une révélation divine, dont il fut sincèrement convaincu qu'il était l'instrument.

Nous ne pouvons entreprendre de suivre les étapes pathologiques qui firent naître et fixèrent en lui la conscience de cette révélation. Qu'on se rappelle la parole significative de *Harnack* sur « les maladies dont les seuls surhommes sont frappés, et où ils puisent une vie nouvelle jusqu'alors ignorée, une énergie qui renverse tous les obstacles, et le zèle du prophète ou de l'apôtre » [4]. Nous pouvons embrasser du regard la puissante *action historique*

de l'appel à l'Islām, principalement son action sur le cercle le plus proche auquel la prédication de Muḥammed s'adressait immédiatement. Le manque d'originalité est compensé par le fait que ce fut Muḥammed qui pour la *première fois*, avec un prosélytisme persévérant, prêcha ces doctrines comme répondant à l'intérêt intime de la *collectivité*, et les opposa avec une constance pleine d'abnégation à la raillerie présomptueuse des masses. En effet, aucune conséquence historique n'était résultée de la protestation muette que des hommes religieux avaient élevée avant Muḥammed, plus par leur conduite que par leur parole, contre la vie telle que la concevait le paganisme arabe. Nous ne savons pas en quoi consistait la prédication d'un *Khālid b. Sinān*, de ce prophète « que son peuple dédaigna ». Le *premier* réformateur historiquement réel du peuple arabe est bien Muḥammed. Là est son originalité, en dépit de la matière peu originale de sa prédication.

Il avait été amené par ses affaires, pendant la première moitié de sa vie, à entrer en contact avec des milieux où il recueillit des idées qu'il rumina ensuite en lui-même dans une période de retraite contemplative. Et la conscience de cet homme, enclin aux méditations abstraites et presque morbides, s'éleva contre la mentalité religieuse et éthique de ses compatriotes. Une société fondée exclusivement sur la vie et les coutumes des tribus arabes ne pouvait avoir une morale bien élevée, étant donné leur polythéisme aussi vide que grossier. Ce culte fétichiste avait dans la ville natale de Muḥammed l'un de ses centres les plus importants, le sanctuaire national de la Ka'ba avec sa « pierre noire ». En outre, le matérialisme, l'orgueil et la ploutocratie étaient les traits dominants chez les patriciens de cette ville, pour lesquels la garde du sanctuaire ne constituait pas seulement un privilège religieux, mais une source de profits matériels considérables. Muḥammed se plaint de l'oppression des pauvres, de la cupidité, de la mauvaise foi dans les affaires, de l'indifférence foncière à l'égard des intérêts supérieurs et des devoirs de la vie humaine, à l'égard des « choses durables et vertueuses » (sour. 18 v. 44), opposées aux « vanités de ce monde terrestre ». Dès lors il confronta avec les observations qui le troublaient les impressions, restées vivaces en lui, qu'il devait à des

enseignements antérieurs. Dans la solitude des gorges montagneuses voisines de la ville, où il avait coutume de se retirer, le quadragénaire en proie à des visions, à des rêves intenses et à des hallucinations se sentit de plus en plus puissamment appelé par Dieu à aller parmi son peuple et à l'avertir de la perte vers laquelle l'entraînaient ses errements. Il se sent irrésistiblement poussé à être l'éducateur moral de son peuple, « son avertisseur et son prédicateur ».

3. Au début de sa carrière, ces contemplations s'extériorisaient en des représentations *eschatologiques* qui s'imposaient à son imagination avec une force croissante. Elles forment également l'« idée mère » de ses prédications. Ce qu'il avait ouï dire du jugement dernier qui devait un jour fondre sur le monde, il l'applique aux réalités dont la constatation remplissait son âme d'horreur. A l'insouciance et à l'arrogance des fiers ploutocrates mekkois, ignorants de l'humilité, il oppose l'annonce du jugement universel qui approche et qu'il peint en traits de feu, de la résurrection et de la rétribution. Les détails s'en présentent dans ses visions exaltées sous une forme terrifiante : Dieu juge de l'univers, maître unique du « jour du jugement », appelant des ruines du monde détruit, au sein de sa miséricorde, les quelques créatures dociles qui n'ont pas opposé au cri angoissé de l'« avertisseur » le mépris et le sarcasme, mais qui sont rentrées en elles-mêmes et se sont élevées, du sentiment orgueilleux de leur pouvoir fondé sur les biens terrestres, jusqu'à celui de leur dépendance par rapport au Dieu *unique*, universel et infini. C'est avant tout sur des représentations eschatologiques que Muḥammed fonda son appel à la pénitence et à la soumission. Cet état de conscience a, non pas pour cause, mais pour conséquence, le rejet du polythéisme dans lequel les croyances païennes avaient dispersé et amoindri la toute-puissance illimitée de Dieu. Les êtres associés à Allāh ne peuvent en rien « être utiles ou nuisibles ». Il n'y a qu'un « maître du jour du jugement » ; rien ne partage l'autorité sans bornes de sa sentence souveraine. Un sentiment de dépendance absolue comme celui dont Muḥammed était pénétré ne pouvait être inspiré que par un *seul* être, le seul et unique Allāh. Mais l'image terrible du jugement dernier, dont les traits lui étaient surtout suggérés par les thèmes développés dans la litté-

rature des apocryphes, n'était pas contrebalancée par l'espoir d'un « royaume des cieux » à venir. Muḥammed est un annonciateur du *Dies irae*, de la fin du monde. Son eschatologie ne cultive, dans sa conception du monde, que le côté pessimiste ; le côté optimiste est l'apanage exclusif des élus dans le paradis. Il ne lui reste pour le monde terrestre aucune lueur d'espérance.

C'est donc un assemblage de matériaux ouvertement empruntés qui lui sert à édifier sa prédication eschatologique. Il se sert de l'histoire de l'Ancien Testament, — le plus souvent, il est vrai, d'après l'Agada, — pour évoquer à titre d'avertissement et d'exemple le sort des anciens peuples qui résistaient aux exhortateurs que Dieu leur envoyait et les tournaient en dérision. Muḥammed se joint comme dernier venu à la série de ces anciens prophètes.

Les tableaux, peints de couleurs ardentes, de la fin du monde et du jugement dernier, l'exhortation à s'y préparer par l'abandon de l'impiété et de la vie profane, les récits sur le sort des peuples anciens et sur leur conduite à l'égard des prophètes qui leur étaient envoyés, la démonstration, par la création du monde et l'admirable formation de l'homme, de la toute-puissance de Dieu et de la dépendance de la créature qu'il peut à son gré anéantir et ressusciter, voilà ce que renferment les plus anciennes parties de ce livre révélé, qui est aussi un monument de la littérature universelle, et qui est connu sous le nom de Qorān (récitation). Il contient en tout cent quatorze chapitres (sourates) d'étendue très variable ; environ un tiers de ces sourates datent des dix premières années de l'activité prophétique de Muḥammed, du temps où il agissait à la Mekke.

4. Je ne raconterai pas ici l'histoire de ses succès et de ses échecs. L'année 622 marque la première date dans l'histoire de l'Islām. Raillé par ses concitoyens et ses contribules, Muḥammed émigre vers la ville plus septentrionale de Yaṯrīb, dont la population, originaire de l'Arabie du sud, se montrait plus accessible aux sentiments d'ordre religieux. De plus, les idées prêchées par Muḥammed devaient paraître moins étranges, sinon plus familières, à cette population, où le judaïsme était abondamment représenté. Grâce à l'aide que le peuple de cette ville accorda au Prophète accueilli dans son sein et à ses fidèles, Yaṯrīb devint *Médine*, « la ville (du Prophète) », nom qu'elle porte depuis lors.

Là, Muḥammed continue de se faire inspirer par l'esprit divin, et la majeure partie des sourates de son Qorān portent l'empreinte de sa nouvelle patrie.

Mais si, même dans ces conditions nouvelles, il ne cesse pas de sentir et de remplir sa mission d'« avertisseur », sa prédication reçoit cependant une orientation nouvelle. Ce n'est plus seulement le langage d'un visionnaire imbu d'eschatologie. Les nouvelles conditions où il se trouve en font un combattant, un conquérant, un homme d'État, l'organisateur de la communauté nouvelle toujours croissante. L'Islām, en tant qu'*institution*, reçoit ici sa forme définitive ; ici prennent naissance les premiers germes de son organisation sociale, juridique et politique.

Les révélations que Muḥammed avait divulguées sur le sol mekkois n'annonçaient pas encore une nouvelle religion. On cultivait en petit comité des *dispositions* religieuses, et l'on nourrissait, d'une façon encore très vague, une conception théocratique du monde ; mais ni les doctrines, ni les formes n'en étaient bien nettement arrêtées. La piété s'extériorisait en pratiques d'ascétisme qui se rencontraient également chez les Juifs et chez les chrétiens, en actes de dévotion (récitations accompagnées de génuflexions et de prosternations), en abstinences volontaires (jeûne), en œuvres de bienfaisance, dont les modalités de forme, de temps et de nombre n'étaient encore déterminées par aucune règle fixe. Enfin, les limites extérieures de la communauté croyante n'étaient pas encore tracées. C'est seulement à Médine que l'Islām prend le caractère d'une *institution*, et en même temps d'une organisation combative ; c'est de Médine que part la fanfare guerrière qui résonnera à travers toute son histoire. La patiente victime d'hier, qui avait prêché au petit groupe de ses fidèles, honni des patriciens mekkois, une résignation constante, organise désormais des entreprises belliqueuses ; le contempteur de la fortune en vient à réglementer le partage du butin, à établir des lois sur les biens et les héritages. Il continue, il est vrai, à parler de la vanité de toutes les choses terrestres. Mais à côté de cela, il dicte à présent des lois, établit des dispositions touchant les pratiques de la religion et les nécessités les plus urgentes de la vie sociale. C'est alors qu'une forme stable est donnée aux préceptes qui règlent la conduite de la vie, et qui ont servi de base à l'activité législa-

tive postérieure ; maintes parties d'ailleurs en avaient été ébauchées dans les prédications de la Mekke et apportées en germe par les émigrants mekkois à la ville des palmes, dans l'Arabie septentrionale.

C'est donc à Médine que l'Islām est né à proprement parler ; c'est là que se dessinent les grandes lignes de sa vie historique. Toutes les fois que le besoin d'une rénovation religieuse s'est fait sentir dans l'Islām, on a eu recours à la *Sunna* (coutume traditionnelle) de cette Médine où Muḥammed inaugura avec ses « Compagnons » la réalisation d'une vie conforme à ses doctrines. Nous aurons à revenir plus tard sur ce point.

La *Hidjra* (émigration à Médine) est donc, dans l'histoire de l'Islām, une date importante non seulement en ce qui touche le changement des *destinées extérieures* de la communauté. Elle ne marque pas seulement l'instant à partir duquel le petit groupe des partisans du Prophète, arrivé à bon port, peut prendre l'offensive contre ses adversaires et soutenir des luttes que couronneront, en 630, la prise de la Mekke, et dans la suite, la soumission de l'Arabie ; mais elle marque une étape dans la constitution religieuse de l'Islām.

La période médinoise apporte un changement essentiel jusque dans l'idée que se fait Muḥammed de son propre caractère. A la Mekke, il se sentait un prophète, continuant par sa mission la lignée des envoyés bibliques, destiné comme eux à avertir ses semblables et à les sauver de la perdition. A Médine, les circonstances extérieures étant changées, ses desseins prennent aussi une autre direction. Dans ce milieu différent de celui de la Mekke, d'autres aspects de sa vocation prophétique passent au premier plan. Il veut désormais être le restaurateur de la *religion d'Abraham*, corrompue et altérée. Sa prédication est entremêlée de traditions relatives à Abraham ; le culte qu'il institue a déjà été fondé par Abraham, il s'est seulement corrompu au cours du temps et a dévié vers le paganisme. Il veut donc rétablir le *dīn* du Dieu *unique* selon Abraham, de même que, d'une façon générale, il est venu pour confirmer (muṣaddiq) ce que Dieu avait révélé antérieurement [5].

L'altération et l'obscurcissement des anciennes révélations, qui sont l'objet de ses plaintes, acquièrent désormais une grande

influence sur la notion qu'il a de sa mission prophétique et de ses devoirs. Des transfuges inspirés par le désir de lui plaire avaient fortifié en lui la conviction que les adeptes de l'ancienne religion avaient altéré leurs saintes Écritures, qu'ils dissimulaient les promesses par lesquelles prophètes et évangélistes avaient annoncé son apparition future. Ce grief est contenu en germe dans le Qorān, et la littérature islamique le développera plus tard copieusement. La polémique contre les Juifs et les chrétiens prend une large place dans les révélations qui lui sont faites à Médine. Bien qu'auparavant il ait reconnu les cloîtres, les églises et les synagogues pour de véritables lieux d'adoration (22 v. 41), les *ruhbān* (moines) des chrétiens et les *aḥbār* (rabbins) des Juifs, en réalité ses maîtres, deviennent dès lors l'objet de ses attaques ; il ne peut admettre qu'ils aient sur leurs fidèles une autorité quasi-divine et imméritée (9 v. 31), alors qu'ils sont des hommes égoïstes qui détournent les gens de la voie de Dieu (9 v. 34). Ailleurs, il fait un mérite aux ruhbān ascétiques de leur humilité, et trouve que leur sympathie pour les croyants les rapproche d'eux plus que les Juifs, qui rejettent résolument l'Islām (5 v. 85) ; il reproche aux aḥbār de ces derniers les additions qu'ils ont faites à la loi divine (3 v. 72).

Ces dix ans à Médine furent donc une période de défense et d'attaque par le glaive et par la parole.

5. Le changement survenu dans le caractère prophétique de Muḥammed ne pouvait manquer de se faire sentir dans le style et la tenue littéraire du Qorān.

Déjà les plus anciennes traditions du livre font à juste titre le départ entre les deux éléments ; parmi les 114 sourates qu'il renferme, elles distinguent nettement celles *de la Mekke* et celles *de Médine*.

Cette distinction chronologique se justifie absolument par l'examen critique et esthétique du Qorān. De la période mekkoise datent les prédications dans lesquelles Muḥammed présente sous une forme fantastique, impétueuse et spontanée, les images que lui suggérait son ardente exaltation. Il ne fait pas entendre le cliquetis de sa propre épée ; il ne s'adresse pas à des guerriers, ni à des sujets ; il révèle plutôt à la foule de ses contradicteurs la conviction, qui domine son âme, de la toute-puissance infinie

d'Allāh créateur et maître de l'univers, de l'approche du terrible jugement dernier, de la fin du monde, dont la vision l'arrache à son repos; il publie le châtiment des peuples et des tyrans disparus qui résistaient aux avertisseurs que Dieu leur envoyait.

Mais, peu à peu, la fougue prophétique s'apaise dans les prédications de Médine, dont la rhétorique plus pâle, ramenée à un niveau moins élevé par la nature quotidienne des sujets traités, s'abaisse parfois jusqu'à la prose courante. Avec une sagacité calculée et réfléchie, avec une prévoyance astucieuse et une prudence toute mondaine, il lutte à présent contre les adversaires qui, à l'intérieur et à l'extérieur, contrecarrent ses desseins; il organise ses fidèles, établit, comme nous l'avons déjà mentionné, une loi civile et religieuse pour cette organisation qui s'affermit, pose des règles pour les circonstances pratiques de la vie. Même ses affaires personnelles et domestiques, tout à fait indifférentes, entrent parfois dans le cadre de la révélation divine qui lui est faite[6]. La vigueur oratoire s'alanguit, en dépit de l'emploi, dans ces parties du Qorān comme dans les autres, du *sadj'*, prose rimée dans laquelle une même rime se répète pendant toute la durée de chaque période. C'était la forme sous laquelle les anciens devins rendaient aussi leurs oracles. Sous une autre forme, aucun Arabe n'eût voulu y reconnaître un langage dicté par la divinité. Or Muḥammed a maintenu jusqu'à la fin la prétention que telle était l'origine de ses paroles. Mais quelle différence entre le sadj' des premières sourates de la Mekke et celui des sourates de Médine! Tandis que Muḥammed, à la Mekke, fait le récit de ses visions en périodes rimées dont les phrases coupées suivent pour ainsi dire le battement fiévreux de son cœur, à Médine la révélation revêt la même forme, mais dépouillée de son élan et de sa force, même lorsque le Prophète reprend les thèmes de la prédication de la Mekke [7].

Muḥammed lui-même déclarait son Qorān une œuvre inimitable. Ses fidèles le regardent, sans établir une différence de valeur entre les éléments qui le composent [8], comme un miracle divin réalisé par l'intermédiaire du Prophète, le plus grand par lequel il ait attesté la véracité de sa mission divine.

6. Le Qorān est donc la base première de la religion islamique, son Écriture sainte, sa charte révélée. Il présente, dans son

ensemble, un amalgame des caractères essentiellement différents qui ont marqué chacune des deux premières époques de l'enfance de l'Islām. Les Arabes, par leur tempérament et leur manière de vivre, n'étaient pas précisément portés à apprécier les valeurs supra-terrestres ; néanmoins les grands *succès* remportés par le Prophète et son premier successeur sur les contradicteurs de l'Islām fortifièrent chez eux la foi en lui et en sa mission. Ces succès eurent un effet historique immédiat : s'ils ne réalisèrent pas, comme on l'admet encore souvent[9], l'unité complète des tribus arabes politiquement éparses, divisées, même au point de vue religieux, par leurs cultes locaux, et que les lieux consacrés au culte commun ne réunissaient que précairement, du moins ils établirent un lien plus solide entre une grande partie de ces éléments rivaux. Le Prophète avait proposé comme idéal la fusion en une communauté éthique et religieuse que devait unir, d'après sa doctrine, le sentiment de la dépendance de tous vis-à-vis du seul Allāh. « O vous qui croyez, donnez à Dieu le respect qui lui est dû et ne mourez point autrement que musulmans. Puissiez-vous trouver la sécurité en vous tenant tous ensemble à la corde d'Allāh ; ne vous divisez pas ; souvenez-vous des bienfaits d'Allāh à votre égard, car (auparavant) vous étiez ennemis, mais (à présent) il a lié vos cœurs, de sorte que vous êtes devenus des frères par le bienfait d'Allāh » (3 v. 97-98). C'est la crainte de Dieu qui devait désormais conférer la supériorité, et non plus les considérations de naissance et de tribu. La notion de cette unité s'élargit de plus en plus après la mort du Prophète, par suite de conquêtes dont le succès n'a pas de pareil dans l'histoire du monde.

7. Si l'on peut qualifier quelque chose *d'original* dans la création religieuse de Muḥammed, c'est le côté *négatif* de ses prédications. Elles devaient débarrasser le culte et la société, la vie de la tribu et la conception de l'univers, de toutes les monstruosités barbares du paganisme arabe, de la *Djāhiliyya*, barbarie, comme il l'appelle par opposition à l'Islām. Les doctrines et les règles positives présentent, comme nous l'avons déjà indiqué, un caractère *éclectique*. Judaïsme et christianisme ont une part égale dans les éléments qui les constituent, et dans le détail desquels je ne puis entrer ici[10]. Il est universellement connu que, dans sa forme

définitive, la foi musulmane comporte comme bases *cinq* points essentiels, dont les premières ébauches (liturgiques et humanitaires) remontent à la période mekkoise, mais qui n'ont reçu une organisation formelle plus stable que dans la période médinoise : 1° la *croyance* au Dieu unique et la reconnaissance de Muḥammed comme Envoyé de Dieu ; 2° le rite de la *prière*, qui par ses formes premières, consistant en veilles et en récitations, et par les gestes qui l'accompagnent, génuflexion et prosternation, de même que par les ablutions préalables, se rattache aux usages du christianisme oriental ; 3° l'*aumône*, primitivement libéralité facultative, plus tard contribution déterminée pour subvenir aux besoins de la communauté ; 4° le *jeûne*, fixé d'abord au dixième jour du premier mois — imitation du jeûne juif du Pardon ('Achūrā) —, reporté plus tard au mois de Ramaḍān, le neuvième de l'année lunaire mobile ; 5° le *pèlerinage* au vieux sanctuaire national arabe de la Mekke, la *Ka'ba*, la maison de Dieu [11]. Ce dernier élément provient du paganisme et a été conservé par Muḥammed, mais adapté au monothéisme, et la signification en a été modifiée au moyen de légendes abrahamitiques.

De même que les éléments chrétiens du Qorān sont le plus souvent parvenus à Muḥammed par le canal des traditions apocryphes et des anciennes hérésies du christianisme oriental, de même nous retrouvons, représentée dans sa doctrine par plusieurs de ses éléments, la gnostique orientale. Muḥammed a accueilli, quelle qu'en fût la nature, les apports que lui fournissaient les contacts superficiels auxquels l'amenait son commerce, et il les a, le plus souvent, mis en œuvre sans aucun ordre. Combien est loin de sa conception antérieure de Dieu la parole d'accent mystique (s. 24 v. 35) que les musulmans appellent « le verset de lumière [12] » ! La tendance, qui dominait dans les milieux gnostiques (Marcionites et autres), à déprécier la loi de l'Ancien Testament, regardée comme émanant d'un Dieu sévère et fermé à la bonté, perce dans les idées que propage Muḥammed au sujet des lois données par Dieu aux Juifs, notamment des prohibitions alimentaires, que Dieu leur aurait imposées en punition de leur désobéissance. A de très rares exceptions près, ces lois sont abrogées par l'Islām. Dieu n'a interdit aux croyants rien de ce qui est bon. Ces lois sont des charges et des liens que Dieu

impose aux Israélites (2 v. 286 ; 4 v. 158 ; 7 v. 156). Cela ressemble fort aux théories marcionites, si même cela ne leur est pas identique. De même, la tradition d'une ancienne religion pure que devait restaurer le Prophète, et aussi l'hypothèse de la falsification des saintes Écritures, bien que marquées d'une empreinte plus rude, gravitent dans l'orbite de certaines idées qui s'y apparentent étroitement et qui sont connues par les homélies clémentines.

Le parsisme même, dont Muḥammed avait pu observer les adeptes sous le nom de *madjūs* (mages) à côté des Juifs et des chrétiens, et qu'il oppose au paganisme conjointement avec les religions mosaïque et évangélique, n'est point passé sans laisser de traces sur la sensibilité du Prophète arabe. Une donnée importante qu'il lui emprunta est la négation du sabbat comme *jour de repos*. Il a établi le vendredi comme jour de réunion hebdomadaire ; mais, tout en admettant une création en six jours, il a délibérément rejeté l'idée que Dieu se soit *reposé* le septième. C'est pourquoi ce fut non pas le septième jour, mais la veille, qui fut choisie, et choisie non comme jour de repos, mais comme *jour de réunion*, pendant lequel, après la clôture de la cérémonie religieuse, toutes les occupations profanes sont permises [13].

8. Si nous considérons maintenant l'œuvre de Muḥammed dans son ensemble et si, nous plaçant au point de vue de son action morale, nous devons dire un mot de sa valeur intrinsèque, il nous faut naturellement écarter toute tendance apologétique ou polémique. Certains auteurs, même modernes, se laissent entraîner dans leurs exposés sur l'Islām à estimer sa valeur religieuse d'après des échelles regardées d'emblée comme des critères absolus, et à faire dépendre le jugement qu'ils portent sur lui du rapport où il se trouve avec cet absolu. On trouve inférieure l'idée de Dieu dans l'Islām, parce qu'elle exclut de la façon la plus nette l'idée de *l'immanence* ; on déclare sa morale dangereuse, parce qu'elle est commandée par le principe d'obéissance et de soumission que révèle le nom même d'Islām. Comme si la conscience, si forte chez le musulman, d'être soumis à une loi divine inflexible, comme si sa croyance à la transcendance de l'Être divin s'avéraient comme des obstacles qui l'empêchassent de se rapprocher de Dieu par la foi, la vertu et les bonnes œuvres

et d'être reçu dans sa miséricorde (9 v. 100) ! Comme si le schématisme philosophique des religions pouvait modifier dans sa qualité la dévotion intérieure de celui qui prie pieusement et qui, humblement conscient de sa dépendance, de sa faiblesse et de son impuissance, élève son âme vers la source omnipotente de toute force et de toute perfection !

A ceux qui jugent la religion des autres d'après un critère subjectif, on peut rappeler les excellentes paroles du théologien *A. Loisy* (1906) : « On peut dire de toutes les religions qu'elles ont une valeur absolue pour la conscience de leurs fidèles respectifs, et une valeur relative pour l'intelligence du philosophe et du critique[14] ». En appréciant l'action de l'Islām sur ses fidèles, on a le plus souvent perdu de vue cette vérité. On a même rendu, à tort dans le cas de l'Islām, la religion responsable d'imperfections morales et d'une stagnation intellectuelle qui ont leur cause dans les aptitudes ethniques ; et pourtant cette religion est répandue parmi des peuples appartenant à des races[15] dont elle a plutôt modéré que provoqué la barbarie. Pas plus que les autres religions, l'Islām n'est une abstraction que l'on puisse isoler des phénomènes et des effets par lesquels ils se manifeste et qui diffèrent suivant les phases de son évolution historique, son domaine géographique et le caractère ethnique de ses adeptes.

Pour démontrer le peu de valeur religieuse et morale de l'Islām, on a aussi invoqué des arguments tirés de la *langue* dans laquelle ses doctrines se sont fait jour. On a dit, par exemple, que l'Islām était dépourvu de la notion morale que nous nommons *conscience*, et l'on veut fonder cette assertion sur le fait que « ni l'arabe lui-même, ni aucune autre langue musulmane ne renferment un mot propre à exprimer exactement ce que nous entendons par conscience[16] ». De telles conclusions pourraient être faites aussi facilement dans d'autres domaines. Il est démontré que c'est un préjugé d'admettre qu'un vocable est le seul témoin digne de créance en faveur de l'existence d'un concept. « Une lacune dans la langue n'implique pas nécessairement la même lacune dans le cœur[17] ». S'il en était ainsi, l'on pourrait prétendre à bon droit que les poètes des Védas ignoraient le sentiment de la reconnaissance, parce que le mot « remercier » est

étranger à la langue védique[18]. Dès le IXe siècle, le savant arabe Djāḥiẓ réfute la remarque d'un dilettante de ses amis, qui croyait pouvoir tirer de la prétendue inexistence d'un terme signifiant « libéralité » (djūd) dans la langue des Grecs (Rūm) une preuve de leur caractère avare. Il critique aussi ceux à qui l'absence d'un mot signifiant « sincérité » (naṣīḥa) dans la langue des Perses paraissait une preuve certaine de la fausseté innée de ce peuple[19].

Une force probante plus grande que celle d'un mot, d'un « terme technique », doit être attribuée à des sentences morales, à des principes reflétant la conception éthique, comme il s'en présente dans l'Islām, et dont plusieurs font justement allusion à la « conscience ». Parmi les « *quarante traditions* » (en réalité quarante-deux) de *Nawawī*, qui sont censées offrir un abrégé des principales notions religieuses du parfait musulman, nous trouvons sous le numéro 27 la maxime suivante, qui est extraite des meilleurs recueils : « Au nom du Prophète : la vertu est (la somme) des bonnes qualités ; l'iniquité est ce qui trouble l'âme et ce que tu ne voudrais pas que les autres sussent sur ton compte. » Wābiṣa ben Ma'bad raconte : « Je vins une fois devant le Prophète. Celui-ci devina que je venais pour lui demander ce qu'est la vertu. Il dit : Interroge ton cœur (littéralement : demande à ton cœur une *fetwa*, une décision) ; la vertu est ce en quoi l'âme trouve la paix et ce en quoi le cœur trouve la paix ; le péché est ce qui fait naître le trouble dans l'âme et le tumulte dans le cœur, quoi qu'en aient pu penser les hommes ». « Mets la main sur ta poitrine et interroge ton cœur : ce qui cause du trouble à ton cœur, tu dois y renoncer ». Et la tradition islamique fait enseigner par Adam, avant sa mort, la même doctrine à ses enfants, en terminant ainsi : « ... Lorsque je m'approchai de l'arbre défendu, je ressentis du trouble dans mon cœur », c'est-à-dire ma conscience me troubla.

Si l'on ne veut pas être injuste, il faut convenir qu'il y a, même dans les doctrines de l'Islām, une force efficiente orientée vers le bien, et qu'une vie conforme à ces doctrines peut être une vie moralement irréprochable ; elle exige en effet la miséricorde envers toutes les créatures de Dieu, la bonne foi dans les relations, l'amour et la fidélité, le refoulement des instincts égoïstes, et toutes ces vertus que l'Islām puisa dans les religions

dont il reconnaît lui-même les prophètes comme ses maîtres. Un bon musulman mènera une vie qui satisfait à de sévères exigences morales.

Certes, l'Islām est aussi une *loi* ; il plie aussi ses croyants à des actes cérémoniels. Néanmoins, non seulement les doctrines traditionnelles sur lesquelles s'est appuyé son développement, mais déjà leur source première la plus reculée, le Qorān, regarde expressément *l'intention* dans laquelle les œuvres sont accomplies comme le critérium de leur valeur religieuse, et l'observance stricte de la loi, si elle n'est accompagnée d'actes de miséricorde et de charité, y est considérée comme de peu de prix.

« La piété ne consiste point à tourner vos visages vers l'Orient ou l'Occident, mais la piété est (en celui) qui croit à Allāh, au jour dernier, aux anges, au Livre et aux prophètes, qui donne son bien pour l'amour de Lui ('alā ḥubbihi) [19 bis], à ses parents (pauvres), aux orphelins et aux nécessiteux, au voyageur, aux solliciteurs et pour les prisonniers, qui fait la prière et l'aumône ; (en ceux) qui remplissent fidèlement leurs engagements quand ils en ont pris, qui sont persévérants dans la détresse et l'adversité et au temps de l'angoisse : ce sont eux qui sont sincères et ce sont eux qui craignent Dieu » (2 v. 172). Et à propos des rites du pèlerinage, qu'il organise (ou plutôt qu'il conserve d'entre les traditions du paganisme arabe) en se fondant sur la parole divine : « Nous avons imposé à chaque peuple des sacrifices, afin que le nom d'Allāh leur soit rappelé par ce qu'il leur a accordé », Muḥammed attache la plus grande importance à l'intention pieuse qui accompagne le culte. « Allāh n'est point touché par leur viande et par leur sang, mais il est touché par votre respect « (22 v. 35.38). Le plus grand prix est attaché à *l'ikhlāṣ* (pureté sans tache) du cœur (40 v. 14), au *taqwā al-qulūb*, « la piété des cœurs » (22 v. 23), au *qalb salīm*, « un cœur parfait » (26 v. 89), ce qui répond au *lēbh shālēm* du Psalmiste : c'est de ce point de vue qu'est considéré le mérite religieux des croyants. Ces convictions se sont, comme nous le verrons bientôt, développées doctrinalement par la suite grâce aux enseignements tirés de la tradition, et ont été étendues à tout le domaine de la vie religieuse par la théorie de la *niyya*, de l'intention, de l'esprit qui inspire les œuvres, pris comme critère de la valeur de l'acte religieux. L'ombre d'un mo-

bile égoïste ou hypocrite dépouille tout « bonum opus » de sa valeur. Aucun juge impartial ne saurait donc approuver la phrase du Rev. Tisdall : « It will be evident that purity of heart is neither considered necessary nor desirable ; in fact it would be hardly too much to say that it is *impossible* for a Muslim [20] ».

Quel est donc le « chemin escarpé » (peut-être à rapprocher de la « porte étroite » conduisant à la vie, Matth. 7, 13) que parcourent les « compagnons de la droite », c'est-à-dire ceux auxquels sont destinées les joies du Paradis ? Sur ce chemin, l'on ne se contente point de vivre dans une fausse dévotion toute cérémonielle, satisfaisant à toutes les pratiques et à toutes les formes du culte extérieur ; mais ce qui est requis — autant qu'il est question de bonnes œuvres — c'est « de racheter le captif, de nourrir un proche parent orphelin ou un nécessiteux gisant dans la poussière au jour de la faim ; et aussi que l'homme soit de ceux qui croient, qui s'exhortent les uns les autres à la constance et qui s'exhortent les uns les autres à la miséricorde : ce sont là les *compagnons de la droite* » (90 v. 12-18, paraphrase d'Isaïe, 58, 6-9).

Nous exposerons dans notre prochaine leçon que les doctrines du Qorān trouvent leur complément et leur continuation dans une foule de paroles traditionnelles qui, quand bien même elles ne proviendraient pas du Prophète lui-même, sont cependant essentielles pour caractériser l'esprit de l'Islām. Nous en avons déjà utilisé quelques-unes dans ce qui précède, et puisque maintenant, nous conformant au plan de cette leçon introductive, nous avons dépassé le Qorān pour aborder l'appréciation éthique de l'Islām historique, nous ne pouvons nous dispenser, au point où nous en sommes, de montrer que les principes formulés dans le Qorān sous une forme assez nette, encore que primitive, ont été développés de façon plus précise dans un grand nombre de préceptes postérieurement attribués au Prophète.

Il donne à Abū-Ḏarr l'enseignement suivant : « Une prière dans cette mosquée (à Médine) en surpasse mille faites dans les autres, à l'exception de celle de la Mekke ; la prière faite dans cette dernière vaut cent mille fois plus que celle faite dans d'autres mosquées. Mais plus encore que tout cela vaut la prière que quel-

qu'un prononce dans sa maison, où personne ne le voit qu'Allāh, et sans autre but que de se rapprocher d'Allāh » (comp. Matth. 6,6). Ailleurs on rapporte de lui cette parole : « Dois-je vous dire quelle action est plus méritoire que toutes les prières, les jeûnes et les aumônes ? C'est de réconcilier deux ennemis ». « Quand vous vous inclineriez en priant — dit 'Abdallāh ben 'Omar — au point que votre corps devînt courbe comme une selle, et quand vous jeûneriez jusqu'à devenir secs comme la corde d'un arc, Dieu n'agréera point ces actions tant que vous n'y joindrez pas l'humilité ». « Quelle est la meilleure sorte d'Islām ? » A cela le Prophète répond : « Le meilleur Islām consiste à nourrir ceux qui ont faim, à répandre la paix parmi les connus et les inconnus (c'est-à-dire dans le monde entier) ». « Celui qui ne s'abstient pas de discours contraires à la vérité, que m'importe qu'il s'abstienne de nourriture et de boisson ? » « Personne n'entre au Paradis qui cause un dommage à son prochain ». Abū-Huraïra rapporte : Quelqu'un parla au Prophète d'une femme connue pour ses prières, ses jeûnes et ses aumônes, mais dont la langue blessait fort ses proches. « Sa place est dans l'enfer », jugea le Prophète. Puis le même homme parla d'une autre femme, dont la réputation était mauvaise parce qu'elle négligeait la prière et le jeûne, mais qui avait l'habitude de distribuer aux nécessiteux du petit-lait et qui n'offensait jamais ses proches. « Sa place est dans le paradis », jugea le Prophète.

Ni ces paroles, ni les nombreux textes analogues qu'il serait facile d'accumuler, ne représentent les vues personnelles d'une élite morale ; elles traduisent (peut-être dans le but de réagir contre les progrès de la fausse dévotion) le sentiment général des docteurs de l'Islām. Or elles sont loin de proclamer que le salut dépend uniquement de l'observance de lois formelles. « Croire en Dieu et faire des œuvres pieuses », c'est-à-dire des œuvres de charité — voilà ce qui est de plus en plus considéré comme le résumé d'une vie agréable à Dieu ; et, lorsqu'il s'agit plus spécialement du côté formaliste de la conduite religieuse, on ne met guère en avant que la *ṣalāt*, c'est-à-dire l'expression par la liturgie commune de la soumission à la toute-puissance d'Allāh, et la *zakāt*, c'est-à-dire le subside à fournir, par une

contribution matérielle à l'aumône obligatoire, en vue des intérêts de la communauté, au premier rang desquels le législateur, mû par le sentiment du devoir, a mis la sollicitude pour les pauvres, les veuves, les orphelins et les voyageurs. A la vérité, dans le cours de son développement ultérieur et sous l'action d'influences étrangères, l'Islām a laissé s'introduire en lui-même les raffinements des casuistes et les subtilités des dogmatiques ; son obéissance à Dieu et sa foi se sont gâtées et altérées de sagesse spéculative. Dans les deux prochaines leçons (II et III), nous assisterons à cette évolution. Cependant, dans la suite de notre étude, nous rencontrerons encore des tendances qui marquent dans l'Islām une réaction contre ces aberrations.

9. Mais il faut en venir maintenant aux ombres du tableau. Si l'Islām s'en tenait strictement aux témoignages de l'*histoire*, il y a une chose qu'il ne pourrait pas proposer à ses croyants comme idéal de vie morale : c'est l'*imitatio* de Muḥammed. Mais ce n'est point par l'image historique du Prophète que les croyants se laissent influencer. A sa place apparaît de très bonne heure la pieuse légende de leur Muḥammed *idéal*. La théologie de l'Islām a satisfait à cette exigence, de tracer du Prophète un portrait qui le montre non pas simplement comme l'instrument machinal de la révélation divine et de sa diffusion parmi les infidèles, mais comme un héros et comme le type de la plus haute vertu[21]. C'est ce que Muḥammed lui-même semble n'avoir pas voulu. D'après lui, Dieu l'a envoyé comme « témoin, porteur d'un message d'espoir et d'avertissement, pour appeler à Dieu, avec sa permission, et pour éclairer comme une torche » (33 v. 44-45) ; il est un guide, mais non un modèle, ou du moins il n'est tel que par son espoir en Dieu et en le jour suprême, et par sa dévotion assidue (v. 21). Il semble plutôt qu'il ait eu, de très bonne foi, conscience de ses faiblesses humaines, et il veut que ses croyants voient en lui un homme avec toutes les imperfections d'un mortel ordinaire. Son œuvre fut plus grande que sa personne. Il ne s'est jamais senti un saint, et il ne veut pas non plus passer pour tel. Nous aurons à revenir là-dessus plus tard, en parlant du dogme de son impeccabilité. Peut-être est-ce justement la conscience qu'il avait de ses faiblesses humaines qui lui a fait décliner toute thaumaturgie, bien

qu'en son temps et dans son milieu l'on y vît un attribut nécessaire de la sainteté. De plus, nous devons particulièrement fixer notre attention sur le processus que détermina chez lui l'accomplissement de sa mission, surtout dans sa période médinoise, où les circonstances ont opéré la transformation qui, d'ascète résigné, l'a fait devenir chef d'État et guerrier. C'est le mérite du savant italien *Leone Caetani*, dans une œuvre d'une portée extraordinaire (*Annali dell'Islam*), où il fait une revision générale des sources de l'histoire musulmane et où il les soumet à une critique plus fouillée qu'on ne l'avait fait dans les exposés antérieurs, de mettre en relief les aspects profanes de la première époque de l'histoire de l'Islām. Il provoque par là maintes rectifications essentielles des vues acceptées relativement à l'action du Prophète lui-même.

Il est clair que dans la période médinoise, on ne peut appliquer à son œuvre la maxime : « *More slayeth Word than Sword* ». Du moment où il quitte la Mekke, le temps n'est plus où il devait « se détourner des infidèles » (15 v. 94), ou simplement « les appeler à la voie de Dieu par la sagesse et les bonnes exhortations » (16 v. 126) ; le temps est venu plutôt où le mot d'ordre prend un autre ton : « Lorsque les mois sacrés sont passés, tuez les infidèles là où vous les trouvez ; saisissez-les, opprimez-les et opposez-vous à eux dans toutes leurs embûches » (9 v.5). « Combattez sur le chemin de Dieu » (2 v. 245).

Des visions qui lui montraient l'anéantissement de ce monde mauvais, il passa brusquement à la conception d'un royaume qui est *de ce monde*. Son caractère eut des conséquences fatales que le changement politique suscité en Arabie par le succès de sa prédication, aussi bien que son propre rôle dirigeant, rendaient inévitables. Il porta le glaive dans le monde ; ce n'est pas seulement « de la baguette de sa bouche qu'il frappe la terre », et ce n'est pas seulement du « souffle de ses lèvres qu'il extermine les impies » ; c'est la vraie trompette guerrière dont il sonne ; c'est le glaive sanglant qu'il brandit pour établir son royaume. D'après ne tradition musulmane qui synthétise bien sa carrière, il porterait dans la Thora l'épithète de « prophète du combat et de la guerre [22] ».

L état du milieu sur lequel il se sentait appelé à agir par la volonté divine était tel qu'il ne pouvait se bercer d'une quiétude

confiante : « Allāh combattra pour vous ; vous pouvez vous taire ». Il avait à soutenir une lutte matérielle et terrestre pour assurer la reconnaissance et, encore bien plus, la *domination* de sa doctrine. Et cette lutte matérielle et terrestre fut le legs qu'il laissa à ses successeurs. Il n'avait pour la paix aucune prédilection. « O vous qui croyez, obéissez à Allāh et obéissez à l'Envoyé, et ne réduisez point vos actions à néant.... Ne vous relâchez point et *ne conviez pas* (les infidèles) *à la paix* pendant que vous avez le dessus ; et Allāh est avec vous et ne vous frustrera point du prix de vos œuvres (47 v. 35.37). Il faut combattre jusqu'à ce que « la parole de Dieu ait la plus haute place ». Rester à l'écart de ce combat passait pour un acte d'indifférence à l'égard de la volonté divine. Etre pacifique envers les païens qui retiennent (leurs semblables) hors de la voie de Dieu n'est rien moins que de la vertu : « Ceux qui restent à l'écart des croyants (dans le combat), à moins qu'ils n'aient quelque mal, ne sont point semblables à ceux qui combattent avec zèle, de leurs biens et de leurs âmes, sur le chemin d'Allāh. Allāh a élevé d'un degré ceux qui combattent avec leurs biens et avec leurs âmes au-dessus de ceux qui restent à l'écart. Et Allāh a promis du bien à tous ; mais Allāh a accordé à ceux qui combattent avec zèle, de préférence à ceux qui restent à l'écart, une grande récompense, des degrés venant de lui (qu'il dispense), et le pardon et la miséricorde » (4 v. 97.98).

10. Aux prises avec les intérêts de ce monde, continuellement sur le pied de guerre, ainsi se passa la seconde partie de la carrière de Muḥammed ; et de même que son propre caractère en fut ramené aux régions de la vie presente, la constitution des idées supérieures de sa religion en fut aussi influencée. Le combat et la victoire, considérés comme moyen et comme but de sa vocation prophétique, n'ont pas été sans modifier la notion de Dieu dont il voulait, désormais par les armes, assurer le triomphe. Sans doute il a conçu avec des attributs puissamment empreints de monothéisme le Dieu « sur la voie duquel » il conduisit ses guerres et fit porter les efforts de sa diplomatie. Sa toute-puissance absolue, son pouvoir illimité de rétributeur, sa rigueur contre les méchants endurcis s'unissent à l'attribut de la miséricorde et de la douceur (ḥalīm) ; il est indulgent pour les pécheurs et clément

pour ceux qui se repentent. « Il s'est prescrit à lui-même — comme il le dit dans le Qorān — la miséricorde (al-raḥma) comme une loi infrangible » (6 v. 54). Ce que paraît commenter l'enseignement traditionnel : « Lorsque Dieu eut achevé la création, il écrivit dans le livre qui est conservé à côté de lui, près du trône céleste : ma miséricorde triomphe de ma colère [23] ». Même lorsqu'il « atteint de son châtiment qui il veut, sa miséricorde embrasse toutes choses » (7 v. 155). Et parmi les attributs que lui donne Muḥammed ne manque pas même celui de *l'amour* : Allāh est *wadūd*, « aimant ». « Si vous aimez Dieu, suivez-moi, et Dieu vous aimera et vous pardonnera vos péchés ». Cependant « Dieu n'aime point les infidèles » (3 v. 92).

Mais il est aussi le *Dieu du combat* qu'il fait livrer aux ennemis par son prophète et les fidèles de celui-ci. Et cet attribut a eu comme suite inévitable de mêler à l'idée de Dieu, tel que le représentait Muḥammed, quelques *traits mythologiques* qui l'amoindrissent, comme si le guerrier tout-puissant avait à se défendre contre les intrigues et les ruses perfides des méchants, ses adversaires, et à leur tenir tête sans cesse par des moyens de même nature, mais plus puissants. Car d'après un vieux proverbe arabe, « l'art de la guerre, c'est la ruse ». « Ils méditent une ruse et moi (aussi) je médite une ruse » (86 v. 15.16). Dieu dépeint la façon dont il châtiera les négateurs de sa révélation comme une « forte » ruse : « Ceux qui accusent nos signes de mensonge, nous les ferons descendre par degrés d'où ils ne savent pas. Mais je leur donne du répit ; certes ma ruse est forte » (68 v. 45 = 7 v. 182). Ici est employé partout le mot *keïd*, qui désigne une espèce inoffensive de ruse et d'intrigue [24]. Plus forte est l'expression *makr*, qui indique un degré plus grave de ruse ; Palmer le traduit tantôt par *craft*, tantôt par *plot*, tantôt par *stratagem* ; mais il contient aussi l'idée de *machinations* (8 v. 30 : « Ils ourdissent des machinations contre nos signes. Dis : Dieu est plus prompt à ourdir des machinations »). Cela ne s'applique pas seulement aux contemporains ennemis d'Allāh et de son message, qui manifestent leur hostilité en combattant et en persécutant Muḥammed. La même conduite est rapportée de Dieu à l'égard des anciens peuples païens qui avaient raillé les prophètes envoyés parmi eux ; à l'égard des Ṯamūdites, qui avaient repoussé Ṣāliḥ

envoyé vers eux (27 v. 51); du peuple madianite, auquel avait été envoyé le prophète Chu'aïb, le Jethro de la Bible (7 v. 95-97).

Il ne faudrait pas croire, il est vrai, que Muḥammed se représentât Allāh comme tramant réellement des machinations. Les menaces contenues dans ses paroles doivent être entendues dans ce sens, que Dieu traite chacun d'une manière appropriée à sa conduite [25], qu'aucune machination ne peut rien contre Dieu, qui réduit à néant toutes les manœuvres infidèles et déloyales et qui, devançant les desseins pervers de ses adversaires, détourne de ses fidèles la trahison et les embûches [26]. « Certes Allāh détourne (le mal) de ceux qui croient; certes Dieu n'aime pas les traîtres infidèles » (22 v. 39). Dans la façon dont le langage de Muḥammed montre le maître de l'univers réagissant contre les intrigues des méchants se reflète la *propre* politique du Prophète contre les obstacles qui se présentaient sur sa route. Sa propre mentalité et la méthode avec laquelle il luttait contre les ennemis du dedans [27] sont projetées sur le Dieu qui, d'après lui, assure le triomphe de ses armes. « Et quand tu redoutes une trahison de la part d'un peuple, *renvoie-leur la pareille*. Certes Dieu n'aime pas les traîtres. Et ne pense pas que les infidèles arrivent en avance; certes ils ne peuvent affaiblir Allāh » (8 v. 60).

En tous cas, cette terminologie révèle plutôt la mentalité d'un diplomate pondéré que celle d'un patient armé de constance. Il faut particulièrement insister sur ce point qu'elle n'a pas influencé l'*éthique* de l'Islām, qui défend sévèrement la perfidie (ghadar) même à l'égard des infidèles [28]. Néanmoins il y a là des aberrations mythologiques que la façon dont Muḥammed conçoit Dieu entraîne fatalement dès qu'Allāh descend de sa hauteur transcendentale pour devenir le collaborateur actif du Prophète aux prises avec les luttes de ce monde.

Ainsi, au fur et à mesure des progrès extérieurs de l'œuvre de Muḥammed, il s'est accompli une transformation : de l'empire des sombres visions eschatologiques qui remplissaient son âme et sa prédication au début de sa carrière prophétique, il passe aux énergiques aspirations terrestres qui deviennent prépondérantes au cours de ses succès. C'est ce qui imprime à l'Islām historique le caractère de *religion guerrière*, en contraste absolu avec ses débuts, où il n'y avait pas à penser à un royaume durable

au sein d'un monde voué à l'anéantissement. Ce que Muḥammed avait fait dans le milieu arabe qui l'entourait immédiatement, il en lègue l'accomplissement comme tâche future à sa communauté : combattre les infidèles, étendre non pas tant la foi que sa sphère de domination, qui est celle d'Allāh. Aussi les guerriers de l'Islām ont-ils moins à convertir qu'à *soumettre* les infidèles [29].

11. Des opinions contradictoires ont été émises sur le point de savoir si l'idée première de Muḥammed se bornait à sa patrie arabe, ou si la notion qu'il avait de sa vocation prophétique était plus étendue ; en d'autres termes, s'il se sentait appelé à être un prophète national ou un prophète universel [30]. Je crois que nous pouvons nous rallier à cette dernière façon de voir [31]. Sans doute, et il n'en pouvait être autrement, il rapporta *en premier lieu* la vocation intérieure qu'il ressentait, la frayeur que lui inspirait la damnation des méchants, au milieu immédiat dont la contemplation avait fait éclore en lui la conscience de sa mission prophétique. « Avertis tes plus proches contribules », se fait-il ordonner par Dieu (26 v. 214) ; il est envoyé « pour avertir la mère des villes et ceux qui habitent alentour » (6 v. 92). Mais il est indubitable que sa vue intérieure, dès le commencement de sa mission, portait aussi sur un champ plus étendu, encore que son horizon géographique limité lui laissât à peine pressentir l'ébauche d'une religion universelle. Dès le début, la conception qu'il a de sa mission, c'est qu'Allāh l'a envoyé *raḥmatan lil-ʿālamīna*, « par miséricorde pour les mondes » (21 v. 107) ; c'est un lieu commun dans le Qorān que de qualifier *ḏikrun lil-ʿālamīna* « rappel (adressé) aux mondes » (εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα.... πάσῃ τῇ κτίσει, Marc, 16, 15) l'enseignement divin (12 v. 104 ; 38 v. 87 ; 68 v. 52 ; 81 v. 27). Ce terme *ʿālamūn* est toujours employé dans le Qorān avec un sens universel. Dieu est « maître des ʿālamūn ». Il a établi des différences de langue et de couleur entre les hommes comme un signe et une leçon pour les ʿālamūn (30 v. 21). C'est donc l'humanité, au sens le plus large. De même, Muḥammed étend sa mission à tout le cercle que ses connaissances lui permettaient d'englober dans ce mot. Le point où porte son effort immédiat est naturellement son pays et son peuple. Cependant les relations que, vers la fin de sa carrière, il cherche à nouer avec des puis-

sances étrangères, ainsi que les entreprises organisées par lui, révèlent un effort pour dépasser les bornes de l'Arabie. Ses desseins s'étendent, d'après une remarque de Nöldeke, à des domaines sur lesquels il était sûr de rencontrer les Romains comme adversaires; la dernière expédition qu'il recommanda à ses guerriers fut une invasion dans l'empire byzantin. Et les grandes conquêtes entreprises aussitôt après sa mort, accomplies par ceux qui connaissaient le mieux ses projets, sont sûrement le meilleur commentaire de sa propre volonté.

La tradition islamique elle-même exprime la conscience qu'avait le Prophète de ce que sa mission s'adressait à l'ensemble de l'humanité, « aux rouges et aux noirs [32] », dans une série très variée de paroles qu'elle lui prête; elle étend le caractère universel de sa mission aux plus vastes champs imaginables [33]. D'après elle, l'idée de la conquête du monde aurait même été formulée par le Prophète en termes précis, et il l'aurait prédite par des actes symboliques; elle veut aussi reconnaître dans le Qorān même (48 v. 61) la promesse de la conquête prochaine de l'empire iranien et de l'empire romain [34]. Nous ne pouvons naturellement suivre aussi loin les théologiens musulmans. Mais, même en soumettant leurs exagérations à la critique, nous pouvons, en partant des points de vue envisagés ici, leur concéder d'une façon générale que Muḥammed se représente déjà l'Islām comme une puissance dépassant de beaucoup les limites de la nation arabe et embrassant une grande partie de l'humanité.

Il commence du reste, aussitôt après la disparition de son fondateur, sa marche victorieuse en Asie et en Afrique.

12. Ce serait une faute grave d'attribuer au Qorān le plus grand poids pour caractériser l'Islām d'une façon générale, ou à plus forte raison de fonder le jugement qu'on porte sur l'Islām *exclusivement* sur ce livre saint de la communauté mahométane. Il ne gouverne tout au plus que les vingt premières années de son développement. Pendant toute l'histoire de l'Islām, le Qorān demeure pour les adeptes de la religion de Muḥammed une œuvre fondamentale, révérée comme divine, objet d'une admiration telle que nulle autre œuvre dans la littérature universelle n'en a peut-être inspiré de semblable [35]; mais bien que

les développements postérieurs — et cela se conçoit — se réclament toujours de lui, mesurent à ses paroles les productions de toutes les époques et s'imaginent être d'accord avec lui, ou du moins s'y évertuent, nous ne pouvons perdre de vue qu'il est, à lui seul, loin de suffire à l'intelligence de l'Islām historique.

Déjà Muḥammed lui-même est poussé par sa propre évolution intérieure, comme aussi par les circonstances dans lesquelles il s'est trouvé, à outrepasser certaines révélations qoraniques — au moyen, il est vrai, de nouvelles révélations divines —, à reconnaître qu'il abroge sur l'ordre de Dieu ce qui, peu auparavant, lui était révélé comme parole de Dieu. Que sera-ce donc au temps où l'Islām franchit ses frontières arabes et s'apprête à devenir une puissance internationale !

Nous ne comprenons point l'Islām sans Qorān, mais le Qorān seul est loin de suffire à la pleine intelligence de l'Islām dans sa marche historique.

Nous étudierons de plus près, dans nos prochaines leçons, les phases de son développement qui excèdent les limites du Qorān.

II

DÉVELOPPEMENT DE LA LOI

1. Dans son roman *Sur la pierre blanche*, Anatole France met en scène un groupe d'hommes lettrés qui s'intéressent aux destinées du monde antique, et leur fait échanger sous la forme légère d'une conversation mondaine de graves idées sur des questions d'histoire religieuse. Il place dans la bouche de l'un des interlocuteurs, au cours de l'entretien, cette sentence : « Qui fait une religion ne sait pas ce qu'il fait » ; c'est-à-dire : « Un fondateur de religion a rarement conscience de la portée de son œuvre sur l'histoire du monde ».

Cette parole peut être appliquée particulièrement bien à Muḥammed. Sans doute nous devons reconnaître qu'après les succès militaires remportés de son vivant, il a entrevu comme devant se réaliser par la force des armes l'expansion de l'Islām bien au-delà des limites de sa patrie ; mais, d'autre part, les institutions créées par lui n'ont pu pourvoir aux besoins considérables auxquels l'Islām conquérant eut à faire face de très bonne heure. Muḥammed n'a eu en vue que les contingences actuelles les plus proches.

Déjà, sous ses successeurs immédiats, les premiers khalifes, la communauté islamique, tant par suite de sa consolidation intérieure que grâce à l'extension due aux conquêtes, est en voie de devenir, du groupement religieux qu'elle avait été à la Mekke, de l'organisation politique primitive à laquelle elle s'était élevée à Médine, un empire mondial.

Dans la mère-patrie aussi bien que dans les provinces conquises surgissaient tous les jours de nouvelles situations à régler, et il fallait établir des principes de gouvernement.

Les idées religieuses elles-mêmes n'étaient contenues qu'en germe dans le Qorān et ne devaient être développées que par la découverte de plus amples horizons. Seuls, les grands événements

qui mirent l'Islām en contact avec d'autres croyances amenèrent les musulmans pensants à réfléchir sur des questions religieuses auxquelles, en Arabie, ils étaient restés fermés. De plus, il n'y avait, pour la pratique de la vie conforme à la loi religieuse et pour les formes canoniques des rites, que des règles rudimentaires, incertaines et vacillantes.

L'épanouissement des idées de l'Islām, ainsi que la fixation des modalités suivant lesquelles il se réalise, la fondation de ses institutions, sont le résultat du travail des générations suivantes. Ce résultat n'a pas été obtenu sans luttes intérieures et sans accommodements. Il serait donc faux, à tous ces points de vue, d'admettre que, comme on le soutient encore fréquemment aujourd'hui, l'Islām « enters the world as a rounded system »[1]. Au contraire, l'Islām de Muḥammed et du Qorān est incomplet, et ne devra son parachèvement qu'à l'activité des générations à venir.

Nous allons tout d'abord considérer quelques-unes des exigences pratiques de la vie extérieure. Sans doute, Muḥammed et ses auxiliaires avaient pourvu aux besoins immédiats. Nous pouvons ajouter foi à la tradition qui nous rapporte que déjà le Prophète avait établi un tarif proportionnel pour les impôts[2]. Déjà, de son temps, les circonstances avaient fait paraître indispensable d'élever la *zakāt* de son rang primitif d'aumône de communauté à celui d'un impôt d'État réglementé et fixé à un taux obligatoire.

De telles mesures passèrent de plus en plus au premier plan après sa mort en raison de leur nécessité intrinsèque. Les guerriers dispersés dans les provinces lointaines, surtout ceux qui ne venaient pas du centre religieux de Médine, n'étaient pas fixés sur les modalités des pratiques religieuses. Mais il y eut surtout des nécessités politiques.

Les guerres continuelles et les conquêtes qui s'étendent de plus en plus exigent l'établissement de règles de droit militaire, et aussi de dispositions ayant pour objet tant le statut de droit public des populations soumises que la situation administrative créée par le nouveau régime. Ce fut surtout l'énergique khalife ʿOmar, le véritable fondateur de l'*État* islamique, dont les grandes conquêtes en Syrie, y compris la Palestine, et en Égypte,

donnèrent lieu aux premières réglementations stables de ces questions d'ordre politique et économique.

2. Le détail de ces dispositions ne peut pas nous intéresser ici, puisque, pour atteindre notre but, il importe seulement de savoir d'une façon générale qu'en raison des besoins publics le développement de la loi musulmane commence aussitôt après la mort du Prophète.

Je dois cependant faire ressortir un côté de ces détails qui a de l'importance par la lumière qu'il jette sur le caractère de cette période primitive. On ne peut nier que les premières mesures qui s'imposèrent aux musulmans conquérants à l'égard des vaincus adeptes d'autres confessions n'aient été empreintes, dans cette première phase du développement des lois islamiques, de l'esprit de *tolérance* [3]. Ce qui aujourd'hui encore se rapproche, dans les mœurs politiques des États musulmans, de la tolérance religieuse — manifestations du droit public dans l'Islām, dont la constatation revient si souvent dans les ouvrages des voyageurs du XVIIIe siècle — procède du principe, formulé dès la première moitié du VIIe siècle, du libre exercice de leur religion par les autres monothéistes.

Le sentiment de la tolérance dans l'ancien Islām était fondé sur la parole du Qorān (2 v. 257) : « Il n'y a pas de contrainte en matière de religion » [4], à laquelle, en certains cas particuliers, on en appela encore, aux époques postérieures, pour soustraire à l'application des peines rigoureuses édictées contre les renégats des gens qui avaient abjuré l'Islām après avoir été contraints à l'embrasser [5].

Les renseignements que nous possédons sur les premières décades de l'Islām fournissent maints exemples de la tolérance religieuse des premiers khalifes à l'égard des adeptes des anciennes religions. Très édifiantes sont surtout les instructions données aux chefs des troupes qui partent en campagne. Comme modèles, on avait le traité passé par le Prophète avec les chrétiens de Nedjrān, qui garantit le respect des institutions chrétiennes [6], et aussi la ligne de conduite tracée par lui à Mu 'āḏ b. Djebel se rendant dans l'Yémen : aucun Juif ne doit être troublé dans son judaïsme [7]. A la même hauteur se tiennent les traités de paix accordés aux chrétiens soumis de l'empire byzantin, qui

s'émiette de plus en plus au profit de l'Islām [8]. Moyennant l'acquittement d'un impôt de tolérance (djizya), ils peuvent pratiquer en paix leur religion; — à cela près que la publicité des cérémonies religieuses est quelque peu limitée. Au contraire, il est à remarquer qu'il résulte de la critique historique des sources qu'un certain nombre de restrictions imputées à ces temps anciens [9] n'ont été mises en vigueur qu'à des époques postérieures, plus favorables au fanatisme [10]. Ceci est vrai notamment de la défense de bâtir de nouvelles églises ou de réparer les anciennes. Il paraît bien que 'Omar II, esprit étroit et borné, ait été le premier à appliquer sérieusement une telle mesure, qu'accueillirent aussi favorablement dans la suite des souverains de la mentalité du 'Abbāside Mutawakkil. Mais si ces sombres souverains eurent l'occasion de s'attaquer à des temples d'autres religions bâtis depuis la conquête, cela même est une preuve que l'érection de tels sanctuaires n'avait rencontré auparavant aucun obstacle.

De même que l'on se laissait guider au point de vue de la pratique de la religion par l'esprit de tolérance, on devait aussi, en ce qui regardait le traitement civil et économique des infidèles, ériger en principe la modération et la douceur; l'oppression des non-musulmans placés sous la protection islamique (*ahl al-ḏimma*) était jugée par les croyants une transgression coupable [11]. Lorsque le gouverneur de la province du Liban sévit très durement contre la population, qui s'était révoltée à cause de l'oppression exercée par le percepteur des impôts, l'avertissement suivant, rapporté comme doctrine du Prophète, put lui être adressé : « Quiconque opprime un protégé et lui impose de trop lourdes charges, je me dresserai moi-même comme son accusateur au jour du jugement [12] ». Récemment encore, on montrait près de Bostra l'emplacement de la « maison du Juif » dont *Porter*, dans son livre *Five years in Damascus*, raconte la légende : à sa place s'élevait une mosquée, que 'Omar fit abattre parce que son gouverneur s'était approprié par violence la maison d'un Juif pour la bâtir à sa place [13].

3. La formation de vues légales touchant les rapports de l'Islām conquérant avec les *peuples soumis* tenait la première place dans l'établissement des dispositions nouvelles; mais, d'autre

part, il y avait aussi à régler dans toutes ses ramifications la *vie interne, religieuse et légale*, de la communauté. Aux guerriers, dispersés avant la fixation définitive des usages religieux dans les territoires les plus éloignés, et que rattachait les uns aux autres, dans les plus lointaines contrées, la communauté de religion, il fallait donner une règle stable pour l'accomplissement de leurs devoirs rituels et de toutes les modalités qui en dérivaient ; il fallait aussi leur en donner — ce qui était sensiblement plus difficile — pour des rapports de droit dont la plupart étaient jusque-là restés inconnus des conquérants qui sortaient de l'Arabie. En Syrie, en Égypte et en Perse, on avait à démêler d'anciennes coutumes locales fondées sur de vieilles civilisations, et parfois à concilier des droits héréditaires et des droits nouvellement acquis. Il fallait, en un mot, soumettre à une discipline la vie légale de l'Islām, tant au point de vue religieux qu'au point de vue civil. La ligne de conduite tracée par le Qorān lui-même en ces matières était loin de suffire : ses prescriptions légales ne pouvaient subvenir aux besoins inattendus créés par les conquêtes et ses prévisions occasionnelles, limitées aux conditions primitives de l'Arabie, n'étaient nullement adéquates à la situation nouvelle.

De tendances plutôt profanes, les dirigeants qui, surtout aux beaux jours de la puissance omayyade, portèrent si haut l'éclat extérieur du nouvel empire, se soucièrent médiocrement de telles nécessités. Si le côté religieux de l'Islām ne leur échappait pas, ils se préoccupaient moins d'une organisation conforme à la loi religieuse que d'un accroissement de force politique en vue de conserver ce que l'on avait acquis par les armes et d'assurer la suprématie de la race arabe. Ils se tiraient des difficultés journalières par des moyens de droit coutumier, et dans les cas qui prêtaient à controverse, il suffisait sans doute de la sagacité — et aussi, j'en ai peur, de l'arbitraire des magistrats. De plus, ils n'observaient pas exactement en tout les règles posées dès le temps des premiers khalifes orthodoxes.

Cela ne pouvait contenter les pieuses gens qui cherchaient à orienter la vie nouvelle dans le sens d'un droit religieux, voulu par Dieu et en harmonie avec les intentions du Prophète. On devait en toutes choses, religieuses aussi bien que civiles, recher-

cher la volonté du Prophète et la considérer comme le principe directeur de la pratique. La meilleure source où l'on pût en puiser la connaissance, c'étaient les « Compagnons », c'est-à-dire ce groupe de gens qui avaient vécu dans la compagnie du Prophète, l'avaient vu agir et entendu juger. Donc, tant que l'on avait à proximité quelque « Compagnon », l'on pouvait déduire de ses informations les exigences de la coutume pieuse et les détails de la loi divine. Cette première génération éteinte, il fallut se contenter des renseignements qu'en avaient recueilli, sur les questions qui se posaient dans tel ou tel cas, les membres de la génération suivante qui avaient eu commerce avec elle, et ainsi de suite de génération en génération jusqu'aux époques les plus récentes. On tenait pour correcte une façon d'agir et de juger lorsqu'elle pouvait être rattachée par une tradition sûre et ininterrompue à un Compagnon qui, témoin oculaire ou auriculaire, l'avait donnée comme répondant à la volonté du Prophète. C'est par une telle tradition que les détails coutumiers du rite et de la loi, établis sur son autorité, furent consacrés comme étant l'usage suivi sous les yeux du Prophète et avec son approbation par les modèles qu'étaient les fondateurs et les premiers adeptes de l'Islām [14]. C'est la *Sunna*, la coutume sacrée. La forme sous laquelle elle est constatée s'appelle *ḥadīṯ*, tradition. Ce ne sont pas des concepts identiques. Le ḥadīṯ est le document de la Sunna. Il témoigne, par une série de rapporteurs dignes de créance, qui propagent le récit en question de génération en génération, de ce que le groupe des Compagnons, s'appuyant sur l'approbation du Prophète, tenait pour la seule doctrine saine en matière de religion et de loi, et qui s'avérait par là comme la règle à suivre en pratique.

On voit que la théorie d'une législation sacrée extra-qoranique, d'une *loi écrite* et d'une *loi de tradition orale*, comme chez les Juifs [15], pouvait aussi se constituer dans l'Islām.

Puisque la Sunna est le résumé des coutumes et des conceptions de la plus ancienne communauté musulmane [16], elle vaut comme l'interprétation la plus adéquate de la parole incomplète du Qorān, qui ne devient que par elle vivante et active. Un exemple significatif du prix que l'on attachait à la Sunna est fourni par une parole attribuée à ʿAlī. C'est une instruction qu'il

aurait donnée à ʻAbdallāh ibn ʻAbbās en l'envoyant négocier avec les rebelles : « Ne leur oppose pas le Qorān, car il comporte des explications diverses et a plusieurs sens (ḥammāl ḏū wudjūh) ; oppose-leur la Sunna : elle ne leur laisse point d'échappatoire [17] ». Il ne saurait être question de l'authenticité de cette parole de ʻAlī ; mais, en tous cas, elle remonte à une époque reculée et reflète la mentalité du vieil Islām.

Nous ne voulons pas nier complètement que, dans les ḥadīṯ que nous ont transmis les générations postérieures, il n'ait pas survécu çà et là quelques bribes de matériaux anciens provenant, sinon de la bouche même du Prophète, au moins de la première génération des autorités de l'Islām. Mais d'autre part il est facile de concevoir que, plus on s'éloignait de la source dans le temps et dans l'espace, plus il y avait à redouter que l'on pût, pour étayer des doctrines soit d'une valeur purement théorique, soit appelées à être mises en pratique, leur forger des lettres de créance sous forme de ḥadīṯ tout à fait corrects extérieurement et ramenés jusqu'aux plus hautes autorités, celles du Prophète et de ses Compagnons.

Bientôt, en effet, il arriva que chaque opinion, chaque parti, chaque représentant de n'importe quelle doctrine donna cette forme à sa thèse, et que par suite les doctrines les plus contradictoires ont revêtu cet appareil. Ni dans le domaine du rite ou du dogme, ni dans celui des rapports juridiques ou même des luttes de partis politiques, il n'y a une seule doctrine d'école ou de parti qui ne puisse citer en sa faveur un ḥadīṯ ou tout un groupe de ḥadīṯ offrant l'apparence extérieure d'une tradition correcte.

Cela ne pouvait échapper aux mahométans eux-mêmes, et leurs théologiens furent les promoteurs d'une discipline scientifique singulièrement intéressante, celle de la *critique du ḥadīṯ*, qui avait pour but, lorsque les contradictions ne pouvaient se résoudre harmonieusement, de discerner les traditions *authentiques* des traditions *apocryphes*.

On comprend aisément que leur critique ne part pas des mêmes points de vue que la nôtre et que celle-ci trouve encore un vaste champ d'action là où la critique islamique s'imagine être en présence de matériaux traditionnels d'une indubitable authenti-

cité. Le résultat final de cette activité critique fut la reconnaissance, érigée au VIIe siècle de l'hégire en règle canonique, de *six ouvrages* où quelques théologiens du IIIe siècle avaient réuni, après les avoir extraits d'un fatras presque incommensurable de matériaux traditionnels, les ḥadīṯ qui leur paraissaient dignes de foi. Ces six ouvrages furent élevés au rang de sources décisives de ce qui doit être considéré comme Sunna du Prophète. Parmi ces six recueils de ḥadīṯ figurent les deux *Authentiques* (ainsi nommés à cause des traditions formellement indiscutables qu'ils renferment) de *Bukhārī* († 256/870) et de *Muslim* († 261/875), les sources les plus considérées de la Sunna prophétique; on leur adjoignit encore comme sources autorisées les recueils d'*Abū Dāwūd* († 275/888), *al-Nasā' ī* († 303/915), *al-Tirmiḏī* († 279/892), *Ibn Mādja* († 273/886), celui-ci en dernier lieu et après quelque résistance. Déjà auparavant, Mālik ben Anas avait codifié la coutume de Médine, patrie de toute Sunna; mais son point de vue n'était pas le même que celui des collecteurs de ḥadīṯ.

Ainsi est apparue, à côté du Qorān, une nouvelle catégorie de *sources écrites* de la religion, sources de la plus haute importance pour la science et la vie de l'Islām.

4. Au point de vue du développement historico-religieux qui nous occupe, le ḥadīṯ ne peut nous intéresser autant dans sa constitution littérale définitive que dans son évolution. Même les questions d'authenticité et d'antiquité passent à l'arrière-plan, lorsqu'on a reconnu que le ḥadīṯ reflète fidèlement et immédiatement les aspirations de la communauté islamique, et que nous possédons en lui un document inappréciable sur la constitution de l'idéal religieux en dehors du Qorān.

Car non seulement la loi et la coutume, le dogme et les doctrines politiques ont adopté la forme du ḥadīṯ, mais tout élément, soit dégagé par l'Islām en vertu de sa force propre, soit puisé à des sources étrangères, a revêtu cette même forme. Par elle, l'Islām s'assimila les matériaux étrangers et empruntés au point qu'on perdit la notion de leur origine. Des phrases de l'Ancien et du Nouveau Testament, des sentences rabbiniques ou tirées des Évangiles apocryphes, jusqu'à des doctrines de la philosophie grecque et à des formules de la sagesse perse et

hindoue ont trouvé place dans l'Islām sous ce déguisement. Le Pater Noster lui-même se retrouve sous forme de ḥadīṯ dûment attesté. Par le même procédé, des éléments très lointains ont acquis, directement ou indirectement, droit de cité dans l'Islām. Un exemple intéressant en est la comparaison, courante dans la littérature universelle [18], du paralytique qui, monté sur le dos d'un aveugle, dérobe les fruits d'un arbre, et l'application de cette comparaison à la responsabilité solidaire du corps et de l'âme. Elle apparaît dans l'Islām comme ḥadīṯ avec une chaîne traditionnelle régulière : Abū-Bekr b. 'Aïyāch > Abū-Sa'īd al Baqqāl > 'Ikrima > Ibn-'Abbās [19]. Cette comparaison et son application étaient également connues des rabbins ; le Talmud la met dans la bouche du rabbin Iehūdā ha-nāsī pour apaiser les scrupules de l'empereur romain [20]. Elle pourrait donc avoir pénétré aussi par cette voie dans la sphère de l'Islām. Tout un trésor de légendes religieuses y ont fait irruption de cette manière, si bien qu'en considérant les éléments ici détaillés qui entrent dans la composition du fonds traditionnel, nous pourrions distinguer, dans la littérature religieuse de l'Islām comme dans celle du judaïsme, les éléments *halākhiques* et les éléments *agādiques*.

L'éclectisme que présente l'Islām dès le berceau atteint seulement alors sa plénitude. C'est un problème des plus attrayants, pour les chercheurs qui consacrent leur attention à cette partie de la littérature religieuse, de déterminer de quelles sources découlent, par des ramifications lointaines, ces matériaux disparates, et de découvrir les courants dont ils attestent l'existence.

Ainsi le ḥadīṯ a formé le cadre du plus ancien développement des idées religieuses et éthiques de l'Islām. En lui ont trouvé leur expression les corollaires postérieurs fondés sur la morale du Qorān. Il est aussi l'organe de ces délicatesses morales qui n'avaient pu s'exprimer à l'époque agitée où l'Islām en formation devait soutenir des luttes incessantes. Dans le ḥadīṯ sont consignées ces définitions, dont nous avons déjà pu voir des exemples (p. 18), d'une piété plus haute et que le seul formalisme ne satisfait plus. On fait vibrer avec prédilection la corde de la pitié, qu'il s'agisse de la miséricorde de Dieu ou de celle des hommes. « Dieu a créé cent parts de miséricorde; il en a

gardé pour lui quatre-vingt-dix-neuf et laissé une au monde ; c'est de cette part que vient toute la douceur pratiquée par la créature [21] ». « Si vous espérez en ma miséricorde, dit Dieu, soyez miséricordieux envers mes créatures ». « Celui qui prend soin de la veuve et de l'orphelin est égal en mérite à celui qui consacre sa vie à la guerre sainte dans la voie de Dieu ou à celui qui passe le jour à jeûner et la nuit à prier [22] ». « Celui qui caresse la tête d'un orphelin recevra pour chaque cheveu que sa main aura touché une lumière au jour de la résurrection ». « Chaque chose a une clef ; la clef du paradis est l'amour des petits et des pauvres ». Et dans le ḥadīṯ nous trouvons, dans le même ordre d'idées, des enseignements attribués à quelques Compagnons du Prophète et dans lesquels Muḥammed recommande la pratique des vertus morales et humaines comme la moelle véritable de la religion. Aucun de ces nombreux enseignements ne me semble plus digne d'être rapporté que celui d'Abū-D̲arr, un ancien libertin de la tribu des Ghifār qui se convertit à l'Islām et fut, à l'époque des premières révolutions, une des figures les plus marquantes du parti religieux. Il raconte : « Mon ami (le Prophète) m'a communiqué une septuple exhortation : 1° Aime les pauvres et sois-leur proche ; 2° regarde toujours ceux qui sont au-dessous de toi et ne regarde point ceux qui sont au-dessus ; 3° ne demande jamais rien à personne ; 4° garde la fidélité à tes parents, dussent-ils te chagriner ; 5° dis toujours la vérité, fût-elle amère ; 6° ne te laisse pas décourager sur la voie de Dieu par les insultes ; 7° dis souvent : il n'y a de puissance et de force qu'en Allāh, car cela fait partie du trésor qui est caché sous le trône de Dieu [23] ».

La rigueur du formalisme religieux est elle-même rehaussée par des commandements qui, avant toute autre chose, sont mis en ḥadīṯ. La valeur des œuvres est appréciée (comme nous l'avons mentionné plus haut, p. 16) d'après l'intention qui les a fait accomplir. C'est là un des principes les plus élevés de la vie religieuse dans l'Islām ; on peut juger de l'importance qui lui est attribuée par ce fait, qu'une phrase où il est exprimé a été reproduite en exergue au-dessus d'une des entrées principales de la mosquée El-Azhar, au Caire, centre très fréquenté de la théologie musulmane, pour servir d'avertissement aux visiteurs,

qu'ils aient été attirés en ce lieu par la science ou par la dévotion : « Les actions sont jugées d'après les intentions, et il en sera tenu compte à chaque homme dans la mesure de son intention ». C'est une phrase tirée d'un ḥadīṯ qui s'est élevé au rang d'idée directrice de tout acte religieux dans l'Islām. « Dieu dit : Affrontez-moi avec vos intentions et non avec vos œuvres [24] » ; c'est un ḥadīṯ récent, mais issu de la conviction des fidèles et caractéristique de leur appréciation des choses religieuses. Les conséquences morales du *dogme* sont aussi, au cours de l'évolution, érigées en ḥadīṯ. J'en voudrais citer un exemple qui est de la plus grande importance pour apprécier la pensée religieuse dans l'Islām. D'après le monothéisme qoranique, le *chirk* (association) est le plus grand péché, pour lequel Dieu n'a point de pardon (31 v. 12 ; 4 v. 116). L'évolution de ce concept dogmatique primitif, telle qu'elle apparaît dans le ḥadīṯ, a conduit à flétrir comme *chirk* non seulement l'altération extérieure de la foi à l'unité de Dieu, mais encore toute espèce de culte qui n'est pas une fin en soi. On a aussi fait rentrer dans le domaine de ce péché une série d'imperfections morales. La dévotion hypocrite, dont le but est de gagner les suffrages ou l'admiration des hommes, est une sorte de *chirk*, car on y associe à la pensée de Dieu la considération des hommes [25]. L'hypocrisie ne s'accorde point avec le vrai monothéisme. De même, l'orgueil est une des formes du chirk. C'est en se fondant sur ces idées que l'éthique de l'Islām a pu admettre la catégorie du « petit » (aṣghar) *chirk* ou *chirk* « caché » (khafī), c'est-à-dire qui se trouve au plus profond de l'âme.

L'idéal de la vie religieuse fut aussi placé plus haut qu'il ne l'avait été dans l'Islām primitif. Nous entendons ici des voix qui eussent été à l'unisson du mysticisme, arrivé plus tard à son plein développement. Ce n'est pas dans un ḥadīṯ regardé comme apocryphe ou non universellement reconnu, mais dans l'un de ceux qui s'appuient sur les meilleures autorités, et qui est cité dans le recueil des 42 ḥadīṯ les plus importants, que nous entendons Dieu faisant à Muḥammed la révélation suivante : « C'est par des œuvres pieuses accomplies librement que mon serviteur se rapproche de plus en plus de moi, jusqu'à ce que je l'aime ; et lorsque je l'aime, je suis son œil, son oreille, sa langue,

son pied, sa main ; c'est par moi qu'il voit, par moi qu'il entend, par moi qu'il parle, et par moi qu'il marche et qu'il sent[26] ».

Les dispositions légales conçues sous forme de traditions, aussi bien que les sentences et les doctrines relevant de la morale et de l'édification, se couvraient, dans les milieux où elles prenaient naissance, de l'autorité du Prophète, en se reliant par une tradition ininterrompue au « Compagnon » qui avait entendu de sa bouche ces paroles et ces préceptes, ou l'avait vu pratiquer certains usages. Les critiques musulmans eux-mêmes n'ont pas eu besoin de perspicacité pour mettre en doute l'authenticité d'une grande partie de ces matériaux, étant donné les anachronismes [27] et autres caractères suspects inhérents à de tels récits, et les contradictions qui s'affirment lorsqu'on les compare entre eux. En outre, on désigne nommément les hommes qui, dans l'intérêt d'une certaine tendance, forgeaient et colportaient les ḥadīṯ de nature à la servir. Maint personnage pieux confessait fidèlement avant de mourir la grande contribution que lui devait le ḥadīṯ fictif. A peine voyait-on là quelque chose de malhonnête, si les fictions servaient la bonne cause. Un homme tout à fait honorable par ailleurs pouvait être connu pour un traditionniste suspect sans que cela nuisît à son honneur civique et même à sa réputation religieuse. Si, d'une part, on déclarait au nom du Prophète que le gouffre de l'enfer était préparé pour ceux qui lui attribuaient faussement des propos qu'il n'avait pas tenus, on s'en tirait d'un autre côté au moyen de sentences justificatives par lesquelles le Prophète aurait reconnu d'avance de telles fictions comme émanant de son propre esprit : « Après ma mort, les paroles attribuées à moi se multiplieront, de même que l'on a attribué en grand nombre aux prophètes antérieurs des paroles (qui en réalité ne venaient pas d'eux). Ce que l'on publie comme ayant été dit par moi, vous devez le comparer avec le livre de Dieu : ce qui est d'accord avec lui est de moi, que je l'aie réellement dit ou non ». Et encore : « Toute bonne parole qui est dite, je l'ai dite moi-même ».

Les inventeurs de traditions jouent, on le voit, cartes sur table. « Muḥammed a dit cela » signifie seulement ici : « Cela est juste, irréprochable quant à la religion, et même désirable, et le Prophète lui-même y donnerait son assentiment ». Cela rap-

pelle la sentence talmudique (R. Josuā b. Lēwī) d'après laquelle tout ce qu'enseignera, jusque dans les temps les plus éloignés, n'importe quel disciple à l'intelligence vive, a été révélé en quelque sorte à Moïse lui-même sur le Sinaï [28].

5. Partout la *pia fraus* des inventeurs de traditions a été accueillie avec indulgence lorsqu'il s'agissait de ḥadīṯ moraux et édifiants. Mais des théologiens plus rigides prenaient une mine beaucoup plus sévère lorsqu'on devait fonder sur de tels ḥadīṯ des pratiques rituelles ou des décisions légales. D'autant que, poussés par leurs aspirations, les représentants des diverses opinions mettaient en avant des ḥadīṯ différents et contradictoires. Là ne devait pas être exclusivement la base sur laquelle s'édifièrent les règles du rite et de la coutume religieuse, de la loi et du droit.

Cette considération a contribué pour beaucoup à provoquer une tendance qui a dominé dès le début de la formation du droit, tendance dont les partisans utilisaient, à côté des matériaux traditionnels reconnus par eux comme sûrs, des moyens déductifs pour dégager les règles religieuses, et croyaient pouvoir régler les cas nouveaux en leur appliquant des analogies, des conclusions, ou même au moyen d'un raisonnement subjectif. Le ḥadīṯ ne fut pas récusé là où l'on se crut avec lui sur un terrain solide ; mais à côté de lui le libre travail spéculatif fut toléré et même requis comme méthode autorisée de déduction légale.

On ne peut s'étonner que des influences culturelles étrangères aient aussi agi sur la formation de cette méthode juridique et sur les détails de son application. Le droit islamique porte, par exemple, aussi bien dans sa méthodologie que dans ses dispositions particulières, des traces indéniables de l'influence du *droit romain*.

Cette activité juridique, qui atteignait déjà son apogée au IIe siècle de l'hégire, a ajouté à la culture intellectuelle de l'Islām un nouvel élément : la science du *Fiqh*, de la loi religieuse, dont la dégénérescence casuistique devait bientôt être néfaste à l'orientation de la vie et de la science religieuses. Un rôle important fut joué dans sa formation par le changement politique qui engagea dans de nouvelles voies l'esprit public de l'Islām : la chute de la dynastie omayyade et l'avènement des ʿAbbāsides.

J'ai eu, dans de précédentes publications, l'occasion de définir les impulsions qui ont agi sur le mode de gouvernement de ces deux dynasties et d'indiquer les influences qui, abstraction faite des considérations dynastiques, ont provoqué cette transformation théocratique qui confère à l'époque 'abbāside son caractère propre, opposé à celui de l'époque précédente. Je voudrais seulement indiquer ici brièvement que le bouleversement qui porta les 'Abbāsides sur le trône khalifal ne fut pas seulement une révolution *politique*, un changement dynastique, mais qu'il marque aussi une révolution profonde au point de vue *religieux*. Au gouvernement des Omayyades, accusé de *mondanité*, condamné par les milieux piétistes et dont les souverains avaient cultivé, dans leur résidence de Damas et dans leurs châteaux du désert, les traditions et l'idéal de la vieille Arabie, se substitue un régime théocratique dont la politique sera une politique d'Église. De même que les 'Abbāsides fondent leur droit à la souveraineté sur leur qualité de descendants de la famille du Prophète, de même ils prétendent établir, sur les ruines d'un gouvernement décrié par les dévots comme impie, un régime conforme à la Sunna du Prophète et aux exigences de la religion divine [29]. Ils s'efforcent avec zèle de maintenir et de cultiver cette apparence sur laquelle se fondent leurs prétentions. Par suite, ils veulent non seulement être des rois, mais passer en premier lieu pour des chefs d'Église, comprendre leur khalifat comme un État ecclésiastique dans le gouvernement duquel, contrairement aux conceptions des Omayyades, la loi divine est l'unique règle à suivre. Arrivés au pouvoir en jouant de la légitimité de leur famille, ils essaient, contrairement aux Omayyades, d'en justifier les prétentions, et mettent une onction excessive à restaurer la sainteté des souvenirs prophétiques. Leur insigne même est un prétendu manteau du Prophète. Ils tiennent toujours ostensiblement un langage pieux. Ils veulent marquer par là la différence qui les sépare de leurs prédécesseurs. Les Omayyades avaient évité de verser dans l'hypocrisie. Quoiqu'ils fussent, — et nous reviendrons sur ce point, — pénétrés de la foi islamique, ils n'avaient pas cherché à faire pencher la balance du côté de leurs attributions religieuses. Des souverains de cette dynastie, le seul 'Omar II, prince formé à Médine dans un milieu dévot, et dont

l'aveuglement quant aux nécessités de la politique contribua à préparer la chute de sa maison, a pu proférer des paroles où se retrouve le désaveu d'un gouvernement fondé sur la satisfaction des besoins temporels de l'État. On le croit capable, par exemple, de donner à son gouverneur d'Émèse, qui lui rapporte que la ville est dévastée et que sa restauration exigerait certains frais, l'instruction suivante : « Fortifie-la par la justice et purifie ses rues de l'injustice[30] ». Cela n'est point parler en Omayyade. Sous les ʻ Abbāsides, qui s'entourent d'ailleurs encore davantage de toute la pompe et de tout l'éclat extérieur des Sassanides de Perse, la phrase pieuse est à l'ordre du jour. L'idéal politique persan, *l'union intime de la religion et du gouvernement*[31], est visiblement le programme de la domination ʻ abbāside. La religion non seulement intéresse l'État, mais en devient la clef de voûte.

On peut aisément se représenter l'essor que prit dès lors, à la cour et dans l'État, le crédit des théologiens. Puisque l'État, la loi et le droit devaient être régis par la religion et reposer sur elle, il fallait accorder une grande importance aux gens qui cultivaient la Sunna et sa science, ou qui appliquaient des méthodes scientifiques pour dégager la loi divine. Avec l'avènement de la nouvelle dynastie, le temps était venu où, parti de débuts chétifs et modestes, le développement juridique de l'Islām allait fleurir.

Ce n'était plus désormais une œuvre de piété purement théorique de faire cas des ḥadīṯ du Prophète, de les rechercher et de les propager, mais c'était aussi une affaire d'une extrême importance pratique. Étant donné que non seulement les règles de la vie rituelle, mais encore la conduite de l'État, avaient pour base le droit religieux ; étant donné aussi que la jurisprudence, dans toutes les espèces, même les plus simples règlements civils, devait répondre aux exigences de la loi divine, il fallait que celle-ci fût précisée avec la plus minutieuse exactitude. Le temps était venu de l'établissement et du développement de la loi, le temps du Fiqh et des jurisconsultes, des Fuqahā. Le grand homme est le Qāḍi.

Non seulement à Médine, propre lieu de naissance de l'Islām et patrie de la Sunna, où une piété hostile au régime mondain avait entretenu même auparavant un esprit de légalité reli-

gieuse, mais encore dans les nouveaux centres de l'empire, dans la Mésopotamie, et de là par rayonnement dans les parties les plus éloignées de l'État, à l'est et à l'ouest, se développe alors, à l'ombre du khalifat théocratique, l'étude du droit. On colporte çà et là les ḥadīṯ, on tire de matériaux donnés des thèses et des dispositions nouvelles. Les résultats ne concordent pas toujours entre eux ; des différences apparaissent aussi dans les points de vue et les méthodes. Les uns donnent au ḥadīṯ le dernier mot ; mais les ḥadīṯ contradictoires donnent des réponses diverses à la même question ; il s'agit alors d'accorder la préférence à telle ou telle tradition. Les autres, considérant que les preuves tirées des ḥadīṯ sont sujettes à caution, ne s'embarrassent guère de ces éléments positifs et voudraient conclure librement. On ne pouvait non plus se défaire purement et simplement de coutumes et d'usages locaux fortement enracinés. Les nuances qui séparaient ces tendances rivales produisirent des partis doctrinaux et des écoles qui s'éloignent surtout par les détails de leurs dispositions, mais aussi par des questions de méthode. On les appelle *maḏāhib* (sing. *maḏhab*), c'est-à-dire *directions* ou *rites*, mais nullement *sectes*.

Dès le début, les représentants de ces observances divergentes sont animés de la conviction inébranlable que, se tenant sur le même terrain, ils sont tous également qualifiés pour servir la même cause. Aussi se traitent-ils avec l'estime convenable [32]. Il est rare qu'un jugement plus sévère soit porté, et c'est le fait de disciples trop zélés des écoles divergentes. Ce n'est qu'avec l'envahissement du présomptueux autoritarisme des Fuqahā que surviennent des signes de l'esprit de rite poussé au fanatisme. Les théologiens sérieux ont toujours condamné un tel exclusivisme [33]. Au contraire, la tolérance mutuelle imprègne cette formule, qu'un ḥadīṯ rapporte du Prophète : « La diversité d'opinions dans ma communauté est (un signe de la divine) miséricorde ». Nous avons des raisons de croire que ce principe représente un accommodement opposé aux attaques auxquelles sa diversité et son indécision exposaient précisément la pratique légale de l'Islām de la part d'adversaires intérieurs et extérieurs [34].

Ainsi est restée dominante jusqu'aujourd'hui l'idée que les

thèses divergentes des diverses écoles légales sont reconnues au même titre pour orthodoxes, autant qu'elles peuvent se réclamer de la doctrine et de la pratique de garants que le consentement des croyants (dont il va être question tout à l'heure) a reconnus comme autorités décisives en doctrine (Imāms). Le passage d'un madhab à l'autre, qui peut avoir lieu facilement pour des raisons d'opportunité, ne détermine aucune modification du statut religieux et n'est assujetti à des formalités d'aucune sorte. Un théologien du ve siècle de l'hégire, Muḥammed b. Khalaf († circa 1135) fut surnommé *Ḥanfach* parce qu'il passa successivement à trois des rites que nous allons nommer. Il était primitivement ḥanbalite, puis il adopta la direction d'Abū-Hanīfa, et la quitta pour celle de Chāfi'ī. Dans son surnom on retrouve, contractés phonétiquement, les noms des Imāms de ces rites [35]. Dans une même famille, les différents membres, le père et le fils, peuvent appartenir à des madāhib différents. A une époque relativement récente, nous voyons un pieux habitant de Damas adresser à Dieu une prière pour qu'il lui donne quatre fils, afin que chacun d'eux puisse appartenir à l'un des quatre madāhib. Notre source ajoute que cette prière fut exaucée [36]. Il n'est pas extraordinaire de rencontrer dans les biographies de théologiens célèbres ce trait fréquemment rapporté, qu'ils rendaient en même temps des décisions (fetwā) fondées sur deux systèmes apparemment opposés [37]. On ne trouve rien là qui puisse paraître absurde en principe.

Des différentes tendances doctrinales, séparées par de petites divergences rituelles et légales, il en subsiste aujourd'hui quatre entre lesquelles se partage la plus grande partie du monde mahométan. La prépondérance de l'une ou de l'autre dans des provinces géographiquement distinctes du monde musulman a été influencée, au début, surtout par des circonstances personnelles, notamment l'importation des doctrines de l'un des rites divergents par des adeptes de ce rite qui acquéraient de l'autorité dans une région déterminée et pouvaient faire école. C'est par de telles influences que le système de l'Imām al-Chāfi'ī († 204/820) a pris pied dans quelques parties de l'Égypte, dans l'Afrique orientale, ainsi que dans l'Arabie méridionale et de là dans l'archipel indien; celui du grand Imām de Médine, *Mālik*

b. Anas (✝ 179/795), dans d'autres parties de l'Égypte, dans tout le nord de l'Afrique, autrefois en Espagne, et enfin dans l'Afrique occidentale allemande et anglaise ; tandis que les pays turcs, ceux de l'Occident comme ceux de l'Asie centrale, et pareillement les musulmans de l'Inde continentale, ont adopté la direction d'*Abū-Ḥanīfa* (✝ circa 150/767), le même Imām qui passe pour le fondateur et le premier codificateur de l'école juridique spéculative. Enfin le système de l'Imām *Aḥmed b. Ḥanbal* (✝ 241/855) est aujourd'hui proportionnellement le moins répandu. Il représente l'extrême-droite du culte fanatique de la Sunna et a été autrefois, jusqu'au xve siècle environ, fortement représenté parmi les habitants de la Mésopotamie, de la Syrie et de la Palestine. L'élévation des Ottomans au rang de première puissance du monde islamique refoula de plus en plus, dans les territoires soumis à leur souveraineté, l'intolérant rite ḥanbalite, pendant que l'influence du système ḥanafite croissait en proportion. Cependant nous aurons, au cours de ces conférences, l'occasion de parler d'une renaissance du rite ḥanbalite au xviiie siècle. Les musulmans des Philippines, qui dépendent des États-Unis, suivent le rite chāfi'ite.

6. C'est ici le lieu de parler d'un grand principe, plus caractéristique que tout autre des aspects que présente le développement de la loi dans l'Islām, et qui constitue un élément de conciliation parmi les dissidences provoquées par le développement particulier des écoles.

Au milieu de l'incertitude théorique de l'usage, un principe s'est affirmé dans le cercle des théologiens musulmans et a toujours persisté, tout en variant dans ses applications ; d'après ce principe, « *ma communauté* — ainsi fait-on parler le Prophète — *ne tombera jamais d'accord sur une erreur* (ḍalāla) ». Il s'exprime encore en ces termes, dans une formule plus récente et en corrélation avec d'autres éléments : « Allāh vous a préservés (adjārakum) de trois choses : votre Prophète ne vous maudit point de sorte que vous puissiez être complètement perdus ; jamais les imposteurs ne triompheront chez vous des gens véridiques, et vous ne tomberez jamais d'accord sur une doctrine fausse [38] ».

Ici est proclamée la doctrine de l'*infaillibilité* du *consensus ecclesiae* [39] ; le terme arabe *idjmā'* (accord) fixe cette idée fon-

damentale de l'orthodoxie islamique. Nous en rencontrerons encore de fréquentes applications au cours de notre exposé. Elle donne la clef de l'évolution historique de l'Islām au point de vue politique, dogmatique et juridique. Ce qui est reçu par toute la communauté musulmane pour vrai et juste doit passer pour vrai et juste. Abandonner l'idjmā', c'est se séparer de l'Église orthodoxe. Ce principe n'est apparu dans l'Islām qu'au cours de son développement ; c'est ce que démontre cette circonstance, que l'on n'a pas pu facilement le rattacher au Qorān lui-même. Une anecdote d'école raconte que le grand al-Chāfi'ī, qui reconnaissait le principe du consensus comme un des critères décisifs de la légalité, interrogé sur la base qoranique de cette doctrine, dut demander trois jours de réflexion. Ce délai expiré, il reparut devant ses auditeurs malade et faible, les mains et les pieds enflés et le visage bouffi, tant il avait fallu qu'il s'évertuât pour pouvoir indiquer comme base de la doctrine du consensus le v. 115 de la 4e sourate : « Celui qui se sépare de l'Envoyé (d'Allāh) après avoir connu clairement la bonne direction, et *suit un autre chemin que celui des croyants*, nous nous détournerons de lui comme il s'est détourné ; nous en chaufferons l'enfer [40] ; mauvais but de voyage [41] ! ». Cette doctrine eut d'autant plus d'appuis dans les ḥadīṯ qui passaient pour des enseignements du Prophète [42].

Donc tout ce qui a l'assentiment général des adeptes de l'Islām est juste et prétend à être obligatoirement reconnu, et ce n'est juste que sous la forme que lui donne l'assentiment général, le consensus. Sont seules correctes l'interprétation et l'application du Qorān et de la Sunna admises par le consensus, qui, dans ce sens, possède proprement l'*auctoritas interpretativa* ; seules sont conformes à la religion les formules dogmatiques sur lesquelles, souvent après d'âpres luttes, l'accord a fini par se faire ; les formes cultuelles et légales approuvées par le consensus sont soustraites à toute contestation théorique ; seuls valent comme autorités doctrinales les hommes et les écrits reconnus comme tels par le sentiment général de la communauté, et cela non dans des synodes et des conciles, mais par une *vox populi* presque inconsciente, qui dans sa collectivité est censée ne pas pouvoir se tromper. Plus tard nous verrons de plus près encore

l'application de ce principe en tant que critère de l'orthodoxie, et nous constaterons que, seule, sa puissance toujours agissante dans la vie de l'Islām explique comment des phénomènes religieux théoriquement condamnables comme antimusulmans ont pu recevoir la marque de l'orthodoxie parce qu'ils étaient universellement reconnus. Ils s'étaient implantés dans l'idjmā', et il a fallu par suite, sans tenir compte des scrupules théologiques qui leur faisaient une opposition sérieuse, finalement les consacrer et parfois leur reconnaître un caractère obligatoire.

Au début, l'étendue de cet idjmā' fut déterminé davantage par le sentiment général que par une définition théologique précise. On a cherché en vain à la restreindre dans le temps et dans l'espace, et à ne regarder comme idjmā' que ce qui s'attestait comme le consensus des « Compagnons » de Muḥammed ou des anciennes autorités de Médine. Une telle limitation ne pouvait cadrer avec les développements postérieurs. Mais, d'autre part, livrer en toute liberté l'idjmā' au sentiment instinctif de la masse ne pouvait satisfaire une discipline théologique. On a finalement trouvé cette formule qui définit l'idjmā' : la doctrine et l'opinion unanime des théologiens reconnus à une certaine époque. Ils sont les gens qui « lient et qui délient », les hommes appelés à dégager et à interpréter la loi et les doctrines, et à juger de la légitimité de leurs applications.

On aura sans doute remarqué que ce principe contient en germe la faculté pour l'Islām de se mouvoir librement et d'évoluer. Il offre un correctif opportun à la tyrannie de la lettre morte et de l'autorité personnelle. Il s'est affirmé, au moins dans le passé, comme le facteur primordial de la capacité d'adaptation de l'Islām. Que pourrait donner dans l'avenir son application conséquente ?

7. Nous allons maintenant, partant du principe de l'*accord unanime*, jeter un nouveau coup d'œil sur les divergences qui se manifestent dans le développement de la loi.

C'est surtout dans des choses de très petite importance que les rites mentionnés ci-dessus se distinguent les uns des autres, et l'on conçoit fort bien que ces différences n'aient pu être des sujets de schisme. Une très grande diversité de forme existe, par exemple, dans les modalités du rite de la prière : doit-on

prononcer certaines formules à voix haute ou à voix basse? à quel niveau, en commençant la prière, au moment du « Allāhu akbar » (Dieu est grand) préliminaire, doit-on élever par rapport à l'épaule les mains étendues? doit-on, pendant la prière, laisser simplement tomber les mains (Mālik) ou les placer l'une sur l'autre, et en ce cas au-dessus ou au-dessous de la région ombilicale? Il y a aussi des écarts dans quelques petites particularités des génuflexions et des prosternations. Intéressantes sont les divergences sur la question de savoir si la prière peut être considérée comme valable lorsqu'une femme se trouve à côté de celui qui la fait ou prend place dans les rangs des fidèles en oraison. Sur ce point, l'école d'Abū-Hanīfa, contrairement aux autres, prend nettement position dans un sens anti-féministe. Au milieu de telles minuties, une seule différence m'a toujours frappé, parce qu'elle semble d'une portée considérable au point de vue religieux. La langue rituelle de l'Islām est l'*arabe*. Toutes les formules religieuses sont prononcées dans la langue du Qorān. Lorsqu'on ne possède pas la langue arabe, peut-on réciter dans sa langue maternelle la Fātiḥa (on nomme ainsi la prière par laquelle débute le Qorān, le « Pater noster » de l'Islām)? Seule l'école d'Abū-Ḥanīfa, qui était lui-même d'origine persane, décide que cette formule pieuse peut être prononcée dans une autre langue que l'arabe. Ses adversaires l'ont accusé à cause de cela d'incliner au magisme.

D'autres phases de la vie rituelle comportent aussi des différences corrélatives à des idées fondamentales. A cette catégorie appartiennent les différences concernant le remplacement et la rupture du jeûne. Tandis qu'Abū-Ḥanīfa est indulgent pour la violation non intentionnelle de la loi du jeûne, Mālik et Ibn Ḥanbal estiment que la violation, même par erreur, de cette loi sévère enlève toute valeur au jeûne du jour et rend nécessaire le remplacement prescrit par la loi. Ils exigent la même réparation pour l'omission du jeûne, même si des raisons de santé la rendaient indispensable. Bien plus, un renégat qui revient repentant dans le giron de l'Islām doit rattraper, par des jeûnes complémentaires faits à des jours quelconques, tous les jeûnes omis pendant son apostasie. Abū-Ḥanīfa et Châfi'i renoncent à pareille arithmétique en matière de jeûne.

La façon dont les anciennes traditions traitent des prescriptions alimentaires donne lieu à maintes différences sur ce chapitre des règles légales. Le critérium subjectif établi dans le Qorān sur le point de savoir si l'on peut se nourrir des animaux (al-ṭaïyibāt, « ce qui a bon goût », v. p. 12 inf.) prête à la diversité d'opinion. La différence est surtout tranchée en ce qui concerne la viande de cheval qui, dans certains madāhib, passe pour permise, et dans d'autres pour interdite[43]. A la vérité, ces divergences sont, dans bien des cas, de la pure casuistique[44], car elles portent souvent sur des animaux dont en réalité l'on ne se nourrit jamais[45]. Pour citer aussi au moins un exemple sur ce terrain, je mentionnerai que Mālik, contrairement aux autres écoles, ne défend pas de se nourrir d'animaux carnassiers. Il est vrai que, même pour lui, la différence est pratiquement atténuée, puisque, s'il exclut la viande de ces animaux de la catégorie du *ḥarām* (prohibé), il en flétrit néanmoins l'usage comme *makrūh* (désapprouvé). Je remarque, à ce propos, qu'une grande partie des différences tiennent à la façon diverse dont on apprécie si certaines actions ou abstentions sont plus ou moins à approuver ou à désapprouver, obligatoires ou seulement recommandables [46].

Mais la vie légale ne comporte pas seulement des côtés rituels. La loi religieuse de l'Islām embrasse aussi toutes les branches de la vie juridique, droit civil, droit criminel et droit constitutionnel. Pas un seul chapitre du code n'a pu échapper à une réglementation fondée sur la loi religieuse ; toutes les circonstances de la vie privée et publique sont l'objet d'une *discipline* religieuse par laquelle les juristes-théologiens croyaient mettre d'accord avec les exigences religieuses toute la vie du musulman. Il y a à peine un chapitre de la jurisprudence où ne se soient produites des différences d'opinion entre les diverses écoles orthodoxes. Et il ne s'agit pas toujours de questions accessoires, mais quelquefois aussi de questions qui intéressent profondément la vie de famille. Citons-en une seule : celle de l'étendue des pouvoirs du représentant légal (walī) de la femme dans le contrat de mariage. Les différentes écoles émettent des avis partagés touchant les cas dans lesquels le walī peut faire valoir un droit d'opposition contre un mariage à conclure, et aussi sur la question de savoir jusqu'à quel point l'intervention d'un walī est ndispensable pour la validité légale d'un contrat de mariage.

Aux divergences juridiques se rattache une opinion particulière à Abū-Ḥanīfa et à quelques autres docteurs, qui a été très combattue anciennement et qui concerne une importante question de procédure judiciaire. Ces savants se mettent en effet en contradiction avec l'usage, fondé sur une foule de traditions, d'après lequel, dans des procès relatifs à des droits patrimoniaux, à défaut des deux témoins requis par les règles de la procédure pour corroborer une prétention, l'un d'entre eux peut être remplacé par le serment du demandeur (actor) : ils exigent, en vertu de la stricte prescription du Qorān (2 v. 282), le témoignage de deux hommes, ou d'un homme et de deux femmes, en faveur de la prétention de la partie à laquelle incombe l'*onus probandi*; ils n'approuvent pas le remplacement de la déposition des témoins par d'autres moyens de preuve [47].

La connaissance des nombreuses doctrines divergentes qui existent dans le domaine de la loi musulmane, les arguments que peuvent produire en faveur de leurs doctrines les représentants des opinions et des pratiques opposées, la critique de ces arguments au point de vue de l'école dont on fait partie soi-même, forment l'une des branches principales de la théologie juridique de l'Islām et ont toujours donné à la perspicacité scientifique l'occasion de se déployer sur un domaine où se concentre, d'après la conception commune des musulmans, le plus grand intérêt religieux. Étant donné l'importance attribuée à ce genre de recherches, il a suscité depuis les premiers temps des études juridiques l'éclosion d'une riche littérature [48].

8. Plus qu'au détail des divergences internes des écoles juridiques, nous nous intéresserons à la tendance *générale* qui a commandé les développements de la science du droit. Arrivés à ce point, il nous faut requérir ceux qui veulent apprendre à connaître l'Islām de prêter quelque intérêt à des questions d'*herméneutique*.

Dans les religions dont les formes confessionnelles et pratiques se déduisent de *textes* sacrés bien définis, le développement légal, comme le développement dogmatique, dépend du travail exégétique qui s'accomplit sur ces textes sacrés. L'histoire de la religion, dans un tel milieu, est en même temps l'histoire de l'interprétation de l'Écriture. Et cela s'applique

particulièrement bien à l'Islām, dont l'histoire intérieure se reflète dans les méthodes d'après lesquelles sont interprétés ses textes sacrés.

Pour caractériser la tendance générale des efforts juridiques que nous venons de dépeindre, nous pouvons constater d'abord le fait suivant : ce n'était pas le but des gens du Fiqh de rendre la vie pénible aux musulmans par un rempart de limitations légales. Depuis le début, ils attachèrent de l'importance à se conformer aux paroles du Qorān : « Dieu ne vous a imposé dans la religion aucune oppression » (22 v. 77) ; « Allāh désire vous rendre les choses faciles et non difficiles » (2 v. 181) ; principes qui, dans les ḥadīṯ, sont encore exprimés avec beaucoup de variété : « Cette religion est facilité », c'est-à-dire exempte d'incommodités et de difficultés. « Ce qui est le plus agréable à Dieu dans la religion, c'est le ḥanīfisme libéral » (al-ḥanīfiyya al-samḥa)[49]. « Nous sommes venus pour faciliter les choses, non pour les rendre difficiles [50] ». Une autorité doctrinale de l'Islām, appartenant à la vieille génération, *'Abdallāh b. Mas'ūd* († 32/655) énonce comme idée directrice du développement de la loi cet axiome : « Quiconque défend ce qui est permis est tout aussi condamnable que celui qui déclare permis ce qui est défendu [51] ».

Les docteurs de la loi n'ont pas été infidèles à ce principe. L'un des plus illustres d'entre eux, *Sufyān al-Ṯawrī* († 161/778), émet cette doctrine que la science consiste à « fonder une *permission* sur l'autorité d'un garant sûr ; il est aisé de découvrir des *restrictions* »[52]. C'est par de telles maximes que se sont laissé guider aussi les docteurs les plus raisonnables des temps postérieurs. Le principe suivant, qui a rapport aux prescriptions alimentaires, est caractéristique : « Y a-t-il hésitation pour savoir si quelque chose doit être déclaré licite ou interdit (matā turuddida beïn al-ibāḥa wal-taḥrīm), accordez la préférence au caractère licite, car il est la racine », c'est-à-dire qu'en soi tout est permis, la prohibition est accessoire et en cas de doute il y a lieu de revenir au principe [53].

Partant de ce point de vue, ils donnèrent libre cours à leur ingéniosité pour trouver des échappatoires à la situation gênante où la *lettre* de la loi qoranique met quelquefois les croyants.

Mainte lourde charge fut adoucie, ou même éludée, par une exégèse libérale des textes. Les règles herméneutiques que l'on établit servirent à supprimer purement et simplement le caractère *obligatoire* (wudjūb) de certaines lois ou interdictions. La forme impérative ou prohibitive sert, dit-on, dans ce cas, à exprimer ce qui est désirable [54] et méritoire ; omettre ou commettre ce qui est ordonné ou défendu sous cette forme n'est donc pas une grave infraction à la loi et n'entraîne pas de châtiment.

Un éminent jurisconsulte de l'Islām au Ier siècle, *Ibrāhīm al-Nacha'ī* (✝ 96/714-15), avait pour principe de ne jamais rien définir comme ordonné ou interdit d'une façon absolue, mais de se borner à dire : ils (les Compagnons) désapprouvent (yatakarrahūna) ceci, et ils recommandent (yastaḥibbūna) cela [55]. Un docteur de la génération suivante, *'Abdallāh ibn Chubruma* (✝ 144/761-2), ne voulait se prononcer d'une manière décisive que sur ce qui est permis (ḥalāl) ; il était d'avis qu'il n'y a aucun moyen de déterminer ce qui (en dehors de ce qui est établi comme tel par une tradition sûre) est expressément défendu (ḥarām) [56].

On pourrait citer encore de nombreux exemples de la prédominance de cette conception juridique. Il nous faut nous contenter d'en donner un seul, qui montrera clairement cet aspect de la méthode des jurisconsultes de l'Islām. Il est dit dans le Qorān (6 v. 121) : « Ne mangez point de ce sur quoi le nom d'Allāh n'a pas été prononcé, car cela est péché ». Si l'on considère cette loi dans un but d'exégèse objective, on n'y pourra rien trouver d'autre que la défense rigoureuse de se nourrir d'un animal sur lequel une bénédiction rituelle n'a pas été prononcée avant de l'abattre [57]. Tout le contexte atteste qu'ici il faut entendre par la « mention de Dieu » un acte rituel déterminé, et non quelque chose comme la pensée intérieure de Dieu et de ses bienfaits. « Mangez — est-il dit auparavant — ce sur quoi le nom de Dieu a été mentionné... Pourquoi ne mangez-vous pas ce sur quoi le nom de Dieu a été mentionné ? Il vous a exposé en détail ce qu'il vous a défendu (de manger) ». Ainsi sont avertis ceux qui, soit pour des motifs d'ascétisme, soit parce qu'ils étaient restés attachés à des usages superstitieux du paga-

nisme (le paganisme connaissait aussi quelques interdictions alimentaires) s'imposaient des abstinences que Muḥammed déclare désuètes et abolies. Mais il maintient fermement, comme condition indispensable pour que l'on puisse se nourrir d'un animal déclaré licite, la bénédiction préalable dans laquelle est prononcé le nom d'Allāh[58]. C'est un emprunt à l'usage juif de la *berākhā* obligatoire avant d'abattre et de manger les animaux. L'omission en est qualifiée par Muḥammed de « *fisq* », de péché. Ainsi est affirmé, de façon non équivoque, le caractère impératif de la pratique ordonnée par Muḥammed. Ce qui n'a pas reçu la bénédiction préalable ne peut servir d'aliment. Ainsi l'entendent aussi les interprètes rigoureux de la loi — en particulier parmi les quatre écoles, celle d'Abū-Ḥanīfa — au double point de vue de l'exégèse théorique et de la pratique quotidienne, et les musulmans qui attachent de l'importance à mener une vie strictement conforme à la loi s'en tiennent encore à cette opinion. La mention du nom d'Allāh doit être faite même à la chasse (sour. 5 v. 6) avant de lâcher le faucon ou le chien. A cette seule condition le gibier peut être employé comme aliment[59]. Mais les difficultés de la stricte observation d'une telle loi et d'une telle défense se firent aisément remarquer dans le commerce de la vie. Comment le musulman pourrait-il s'assurer qu'il a été réellement satisfait à cette exigence ? Aussi les jurisconsultes de la plupart des écoles ont reconnu de très bonne heure qu'il ne fallait pas prendre tellement à la lettre la forme grammaticale prohibitive dont le texte revêt la règle ; elle exprime un *vœu* qu'il est méritoire (mustaḥabb) de remplir, mais ne doit pas être comprise dans un sens rigoureusement obligatoire et ne comporte donc pas les mêmes suites qu'une loi obligatoire[60]. Lorsque, par inadvertance ou par suite de quelque autre empêchement, on néglige de se conformer à cette loi, ou plutôt à cette recommandation, cette omission n'empêche pas que l'on puisse licitement consommer l'aliment. On a pu finalement, par une tolérance progressive, en arriver à ce principe : « Un animal abattu par un musulman peut en toute circonstance servir licitement de nourriture — que ce musulman ait ou non prononcé (extérieurement) sur lui le nom de Dieu », car « le musulman a toujours Dieu présent à la pensée, qu'il le manifeste ou non par

une parole ». Et, une fois arrivé à une telle conviction, il n'était pas difficile d'imaginer une confirmation traditionnelle quelconque, par laquelle de tels principes fussent approuvés, sous la forme d'un ḥadīṯ ramené au Prophète.

Ceux qui usaient de tels procédés avaient du reste la grammaire de leur côté. Car on ne pouvait réellement reconnaître comme péché grave l'omission de tout ce qui était commandé sous forme impérative. Il est dit par exemple (sour. 4 v. 3) : « Épousez donc les femmes qui vous plairont ». De là — ainsi raisonnent les théologiens —, on ne peut conclure qu'il faille *nécessairement* se marier, mais plutôt simplement que l'on *peut* se marier si on le veut. Il n'y a pas à dissimuler d'ailleurs que, parmi les nombreux et ingénieux interprètes de la parole révélée, il n'en manque pas qui ont conclu de cette forme impérative à l'*obligation du mariage* pour tout musulman et à la prohibition du célibat. « Épousez », c'est-à-dire « vous *devez* épouser », et non pas seulement « vous *pouvez* épouser ».

9. L'exemple le plus caractéristique du libéralisme qu'opposèrent à l'esclavage passif de la légalité les écoles qui interprétaient l'Écriture, c'est la position qu'elles ont prise par rapport à une loi que l'on compte ordinairement parmi celles qui impriment un caractère particulier à la vie pratique dans l'Islām. Je veux parler de la défense de boire du *vin*.

L'usage du vin[61] est flétri dans le Qorān comme une « abomination ». Mais on sait combien de résistance rencontra cette interdiction divine, au début de l'Islām, dans une société qui ne voulait pas renoncer en faveur des restrictions légales à la liberté arabe[62]. Nous ne ferons également qu'indiquer que la poésie bachique de l'Islām[63], de même que le rôle joué par l'usage immodéré du vin et par l'ivresse dans les divertissements des khalifes — qui étaient pourtant des chefs religieux — et des personnages considérables de l'empire, ne paraît pas précisément refléter les mœurs d'une société dont la loi religieuse condamne cet usage comme « la mère de toutes les turpitudes ». Tout cela peut être imputé à des conceptions entachées de libertinage, et considéré comme la transgression par des individus frivoles d'une loi religieuse reconnue par ailleurs.

De très bonne heure se manifestèrent sur ce point certaines

tendances d'opposition. Déjà quelques Compagnons du Prophète en Syrie, dont le plus connu est Abū-Djandal, et que le Qorān n'avait point empêchés de faire usage du vin, justifiaient cette licence par ce verset (5 v. 94) : « Pour ceux qui croient et qui font de bonnes œuvres, il n'y a aucun péché dans ce qu'ils consomment, pourvu qu'ils aient confiance en Dieu, qu'ils croient et qu'ils fassent de bonnes œuvres [64] ». A la vérité, le sévère khalife ʿOmar les fit fouetter pour cette exégèse libérale.

A un ordre d'idées essentiellement différent se rattache ce phénomène, que les théologiens de l'Orient emploient leur ingéniosité à exclure par voie d'interprétation la prohibition des autres boissons fortes, qu'une conception plus rigoriste avait logiquement incluse dans celle du vin. D'une part, on s'efforce de faire prévaloir la conclusion qu'à l'exception du vin il n'est pas défendu en soi d'user des boissons, mais seulement de s'enivrer [65]. On invente même là-dessus des traditions, dont l'une, par exemple, au nom de ʿAïcha, fait dire au Prophète [66] : « Vous pouvez boire, mais ne vous grisez point ». Sous l'égide de tels documents, des dévots mêmes ne se contentèrent point d'eau pure, et les rigoristes eurent beaucoup de peine à démontrer que « ce qui, pris en grande quantité, cause l'ivresse, est interdit même dans la plus infime proportion ». Puis il y eut une école théologique répandue qui, s'en tenant à la lettre, ne regarda comme interdit que le *vin* (khamr), par conséquent le vin de vigne. Les autres boissons fermentées sont simplement du charāb (breuvage) ou nabīḏ [67], et non du « vin » ; on put ainsi accorder des lettres de franchise au vin de pommes, de dattes, etc., et ouvrir au croyant une large porte par laquelle — en supposant toujours, bien entendu, que l'usage de la boisson n'allât pas jusqu'à l'ivresse — mainte concession fut faite à la « soif » par la voie lexicologique [68]. Même un pieux khalife comme l'était ʿOmar II a déclaré, rapporte-t-on [69], que le *nabīḏ* est permis. Un khalife ʿabbāside qui n'aurait pas voulu se mettre en contradiction avec la loi s'enquiert près d'un qāḍī, avec beaucoup de sollicitude, de ce qu'il pense du nābīḏ [70]. Et comme l'on ne pouvait, pour des raisons de sociabilité, se priver de telles boissons, la controverse juridique sur la question du vin offrait aussi de l'intérêt pour la société cultivée, spécialement parce qu'elle fut

souvent mise en corrélation avec des sujets philologiques et de bel esprit.

Dans les réunions esthétiques que le khalife al-Mu'taṣim tenait à sa cour, un des thèmes favoris dont la fleur de la plus haute société. qui s'y rassemblait, aimait à s'entretenir, consistait à traiter de l'onomastique du vin dans la langue arabe classique et des rapports de la prohibition du vin avec cette onomastique [71]. Nous ne croyons pas nous tromper en supposant que ce n'est pas une conception rigoureuse de ces rapports qui prévalait dans les discussions des beaux esprits de Baghdād. On y exprimait même des avis qui représentaient l'opposition la plus radicale contre la prohibition religieuse, et qui vont jusqu'à railler les dévots qui s'en faisaient les champions. On cite un poème attribué à D̲ū-l-rumma, dans lequel ils sont traités sans ambages de « brigands que l'on appelle lecteurs du Qorān » (*humu-l-luṣūṣu wa-hum yud'awna qurrā'ā*) [72]. Et un autre poète a dit : « Qui peut interdire l'eau des nuages lorsqu'y est mêlée celle des vignes ? En vérité, je répugne à l'aggravation que nous imposent les légistes, et l'opinion d'Ibn-Mas'ūd me plaît [73] ».

La subtilité des théologiens de Kūfa engagea, dès le IIe siècle, la théorie dans la voie tracée par Ibn-Mas'ūd. Si l'on ne put aller jusqu'à permettre « l'eau des vignes », on créa, pour mettre en repos la conscience des hommes vis-à-vis de la légalité, des facilités de toutes sortes, dont même des gens bien pensants usèrent à cœur joie [74].

Il n'est pas rare de lire dans les notices biographiques des choses analogues à ce qui suit : Wakī' b. al-Djarrāḥ, l'un des plus célèbres théologiens du 'Irāq, réputé justement pour sa conduite ascétique († 197/813), « but avec une grande persistance le nabīḏ des Kūfiens » et s'illusionna sur la nature de cette boisson, qui au fond est aussi du vin [75]. Khalaf b. Hichām, un célèbre lecteur du Qorān à Kūfa († 229/844), buvait du charāb (« boisson » ; on n'appelle pas le diable par son nom) « sur la foi de l'interprétation » (*'alā al-ta'wīl*) ; son biographe ajoute à la vérité que ce Khalaf, vers la fin de sa vie, recommença toutes les prières qu'il avait faites pendant les quarante années où il n'avait pas renoncé au vin : les prières du buveur de vin étaient sans valeur et il fallait les remplacer [76]. Lorsque Charīk, qāḍī de Kūfa

au temps du khalife Mahdī, rapportait aux gens curieux de traditions des propos du Prophète, on pouvait sentir l'odeur du nabīḏ qui s'exhalait de sa bouche [77]. Encore un exemple, plus récent, qui concerne un célèbre prédicateur religieux du vᵉ siècle de l'hégire, Abū-Manṣūr Quṭb al-dīn al-Amīr, que le khalife al-Muqtafī envoya en ambassade au sultan seldjoukide Songor b. Melikchāh. Ce pieux personnage, qui eut après sa mort l'honneur d'être enterré dans le voisinage du pieux ascète al-Djuneïd, composa un traité sur le caractère licite de l'usage du vin [78].

Naturellement, ces tendances et ces manifestations sont en butte, dans les milieux juridiques, aux protestations et au zèle des rigoristes, hostiles aux libertés « introduites contrairement à la Sunna » (aḥdaṯū) par certains hommes, et fermement attachés, leur vie durant, à ne boire que « l'eau, le lait et le miel » [79]. Comme pour tous les courants libéraux apparus au cours de l'histoire de l'Islām, ils ont su, pour les concessions que nous venons de décrire, rapporter un mot du Prophète qui en fût la condamnation : « Ma communauté — ainsi le font-ils s'exprimer dans un ḥadīṯ — boira un jour du vin ; on le nommera de noms impropres, et leurs princes (umarā'uhum) les soutiendront en cela [80] ». Et les gens en question sont menacés d'être, comme les impies des anciens peuples, changés par Dieu en singes et en porcs [81].

En tout cas, la voie où s'engagea, sur cette question, une école théologique très répandue, celle de Kūfa, peut nous montrer que le développement de la subtilité juridique dans l'élaboration de la loi religieuse inspira maints accommodements, qui durent adoucir la rigueur de la lettre.

C'est dans les différences relatives à l'admission de ces artifices herméneutiques, et, d'autre part, à l'étendue et aux modalités de leur application, que consiste une grande partie des *divergences doctrinales* des écoles ritualistes qui se partagent le monde musulman. Il suffira ici, nous plaçant au point de vue de l'histoire de l'Islām, d'établir que la grande majorité de ces écoles a admis, dans beaucoup de cas, le libre emploi de ce travail herméneutique en vue de concilier la vie légale avec les réalités sociales, d'adapter la loi étroite de la Mekke et de Médine à des circonstances élargies : car la conquête de pays étrangers, le contact avec des formes de vie foncièrement différentes,

avaient suscité des exigences difficiles à accorder avec le sens littéral des textes.

C'est là le seul point de vue auquel la minutie mesquine des jurisconsultes musulmans, mortelle pour l'esprit, doive intéresser l'historien de la religion et de la culture, et c'est à ce point de vue que je me suis permis de fournir des explications sur ces choses si dénuées d'intérêt pour l'éthique religieuse. Ces explications peuvent en outre préparer ce que nous aurons encore à dire, dans notre dernière partie, de l'adaptation de l'Islām aux conjonctures nouvelles.

10. Mais il nous reste encore à parler, pour finir, de deux conséquences néfastes qu'entraîna l'accoutumance de l'esprit théologique à ces ingénieuses subtilités. L'une concerne la tournure d'esprit générale provoquée par ces efforts, l'autre une appréciation de la vie religieuse nuisible à la piété intérieure.

D'abord la première conséquence. Par suite de la prépondérance des tendances que nous avons dépeintes, l'esprit de *casuistique* et de *minutie verbale* arrive à dominer, particulièrement dans le ʿIrāq[82]. Ceux qui se proposent d'expliquer la parole de Dieu, et de régler la vie d'après elle, se perdent dans d'absurdes subtilités et dans des raffinements oiseux, dans l'invention d'hypothèses qui ne se réalisent jamais, dans l'étude approfondie de questions dérisoires où l'art de couper les cheveux en quatre s'allie à la fantaisie la plus audacieuse et la plus effrénée. On dispute sur des espèces bâties pour la casuistique, que l'on va chercher très loin et qui ne répondent jamais aux réalités actuelles, par exemple sur le droit héréditaire que peut avoir un ascendant du cinquième degré sur la succession d'un descendant au cinquième degré décédé sans enfant [83]. Et ceci est encore un cas relativement traitable. Le droit successoral, avec ses hypothèses variées, est de très bonne heure le théâtre favori et tout désigné de cette acrobatie intellectuelle des casuistes[84].

La *superstition populaire* fournit également aux juristes matière à de tels exercices. Comme la métamorphose des hommes en animaux est pour la croyance populaire dans le domaine du possible, on traite gravement des rapports de droit intéressant des hommes ainsi ensorcelés, de leur responsabilité juridique [85]. Comme d'autre part les démons prennent souvent figure humaine,

on examine les conséquences juridiques et religieuses de cette transformation. On discute par exemple très sérieusement le pour et le contre lorsqu'il s'agit de savoir si de tels êtres comptent dans le nombre obligatoire des fidèles qui participent à la prière du vendredi[86]. La loi divine doit aussi fournir des éclaircissements sur des points comme ceux-ci : à la suite du mariage, précisément tenu pour possible par les croyances populaires, d'hommes véritables avec des démons ayant pris figure humaine, comment traiter la descendance humaine née de telles unions ; quelles suites entraînent de tels mariages relativement aux droits de famille ? La question de la *munākaḥat al-djinn* (mariage avee le djinn)[87] est réellement traitée dans ces milieux avec la même gravité que n'importe quel point important de la loi canonique[88].

Les partisans de ces mariages mixtes, parmi lesquels se trouve même Ḥasan al-Baṣrī, citent des exemples d'unions de ce genre contractées par des gens fidèles à la Sunna. Damīrī, auteur d'un très important dictionnaire zoologique, qui a inséré des faits de cet ordre à son article « djinn », parle de ses relations personnelles avec un cheïkh qui avait vécu maritalement avec quatre démons femelles.

La subtilité juridique va jusqu'à inventer des expédients (*ḥiyal*) qui peuvent rendre service aux hommes dans certaines situations, des fictions juridiques qui constituent une partie intégrante du Fiqh. Elles servent souvent, par exemple dans les questions de serment, à apaiser la conscience. Le juriste est consulté sur l'invention d' « expédients », et ce côté de son activité ne peut pas précisément être vanté comme un facteur de moralité dans la vie sociale. D'après un poète de l'époque omayyade, « il n'y a rien de bon dans un serment qui ne comporte pas de réticences »[89]. L'étude du droit subvint avec intrépidité à ce besoin. Quoique les autres écoles ne soient pas demeurées en arrière sur ce point, c'est cependant surtout l'école ḥanafite — son berceau était dans le ʿIrāq — qui s'est distinguée dans l'examen approfondi des artifices de métier[90]. Son maître l'avait précédée dans cette voie. Le grand exégète et philosophe religieux *Fakhr al-dīn al-Rāzī* a consacré une digression développée, dans son gigantesque commentaire du Qorān, à exposer les supério-

rités de l'Imām Abū-Ḥanīfa. La plus grande part des preuves qu'il cite de sa profondeur juridique consistent dans la solution de questions difficiles relatives à la législation du serment [91].

Il faut reconnaître que non seulement la piété s'est souvent élevée contre le lien établi par la théologie régnante entre ces choses, la religion et la parole divine (nous pourrons constater dans notre IVe leçon l'exemple le plus frappant d'une telle protestation au XIe siècle de l'ère chrétienne), mais que l'humeur populaire a aussi exercé sa verve sur les pratiques, alliées à une orgueilleuse suffisance, de ces théologiens et juristes retors. Abū-Yūsuf de Kūfa, disciple de l'Imām Abū-Ḥanīfa que nous venons de nommer († 182/795), le grand Qāḍī des khalifes al-Mahdī et Hārūn al-rachīd, est le point de mire de cette littérature où l'esprit populaire s'exerce aux dépens des juristes, et dont on retrouve aussi l'expression dans les récits des Mille et une Nuits.

En second lieu, examinons l'effet nuisible produit sur l'orientation de la vie religieuse. La suprématie dans la science théologique de la tendance aux investigations légales et au travail de casuistique a, comme je l'ai dit d'autre part, imprimé peu à peu à la doctrine de l'Islām *le caractère de la spéculation juridique*. Sous l'influence de cette orientation, la vie religieuse elle-même fut envisagée sous un angle juridique, ce qui ne pouvait naturellement être favorable au développement de la vraie piété et du sentiment profond de Dieu. Le fidèle musulman se trouve par suite, même vis-à-vis de sa propre conscience, continuellement soumis à une réglementation humaine, auprès de laquelle la parole de Dieu, qui est pour lui le moyen et la source de l'édification, ne régit qu'une part infime des observances de la vie, et est reléguée à l'arrière-plan. Ceux qui passent pour savants en religion sont justement les gens qui recherchent par la méthode juridique les modes de manifestation de la légalité, qui développent et manient de façon subtile ce qu'ils ont ainsi découvert et veillent avec anxiété sur sa conservation. C'est à eux seuls, non aux philosophes religieux ou aux moralistes, et encore bien moins aux représentants des sciences profanes, que l'on applique la parole attribuée au Prophète : « Les savants (*'ulamā*) de ma communauté sont comme les prophètes du peuple d'Israël ».

Nous avons déjà indiqué qu'il n'a pas manqué d'hommes sérieux

dont la voix s'est élevée pour condamner sévèrement cet abaissement de l'idéal religieux, tel qu'il s'était manifesté de très bonne heure dans l'Islām, et qui ont contribué de façon appréciable à tirer la vie religieuse intérieure des griffes des spécieux juristes de la religion. Nous avons vu qu'ils ont de leur côté de bons ḥadīṯ. Avant d'apprendre à les connaître, nous avons encore à parcourir le développement dogmatique de l'Islām.

III

DÉVELOPPEMENT DOGMATIQUE

1. Les prophètes ne sont pas théologiens. Le message qu'ils apportent, sous l'impulsion directe de leur conscience, les notions religieuses qu'ils éveillent ne se présentent pas comme un corps de doctrine construit suivant un plan prémédité ; le plus souvent elles défient toute tentative de systématisation. Ce n'est que dans les générations suivantes, lorsque la culture en commun des idées qui inspiraient les premiers adeptes a déjà amené la formation d'une communauté définie, que prennent corps, tant par des processus internes au sein de la communauté que sous les influences du milieu ambiant, les aspirations de ceux qui se sentent appelés à être les *interprètes* des prédications prophétiques [1], comblent les lacunes de la doctrine du Prophète, l'expliquent, — très souvent de façon inadéquate, — l'interprètent, c'est-à-dire y supposent ce dont son créateur n'a jamais eu l'idée. Ils fournissent des réponses à des questions auxquelles le fondateur n'a jamais songé, concilient des contradictions qui ne l'avaient point troublé, imaginent des formules rigides et édifient un rempart de raisonnements à l'aide desquels ils croient mettre ces formules à l'abri d'attaques intérieures et extérieures. Ils déduisent ensuite des paroles du Prophète, souvent même en les prenant à la lettre, la somme de leurs propositions, groupées en un système coordonné. Ils les répandent, en se basant sur cette origine, comme étant la doctrine qu'il a eue en vue dès le début ; ils discutent là-dessus entre eux, et argumentent avec une ingéniosité et une subtilité présomptueuses contre ceux qui tirent par les mêmes moyens d'autres conclusions de la parole vivante du Prophète.

De tels efforts supposent la collection canonique et la fixation formelle des prédications prophétiques dans des textes sacrés. A ces textes se joignent des commentaires dogmatiques ; ces commentaires les éloignent de l'esprit qui pénétrait leur essence

véritable. Ils font plus pour prouver que pour expliquer. Ils sont les sources intarissables d'où coulent les spéculations des constructeurs de systèmes.

Très peu de temps après son apparition, l'Islām est entré dans un développement *théologique* de cet ordre. En même temps que se produisent les phénomènes qui ont fait l'objet de notre deuxième leçon, les *croyances* de l'Islām deviennent aussi un objet de réflexion ; parallèlement à la spéculation *ritualiste*, se développe aussi une *théologie dogmatique* de l'Islām.

Il serait difficile de tirer du Qorān même un système de dogmes unitaire, homogène et exempt de contradictions. Des notions religieuses les plus importantes nous ne recevons que des impressions tout à fait générales, qui dans les détails comportent parfois des enseignements contradictoires. Selon les dispositions dominantes chez le Prophète, la mission religieuse se reflète dans son âme sous des couleurs différentes. Ce fut donc de très bonne heure la tâche d'une théologie harmonisatrice de résoudre les difficultés théoriques résultant de telles contradictions.

Il semble d'ailleurs que, dans le cas de Muḥammed, on se soit adonné très tôt à la recherche de contradictions dans ses prédications. Les révélations du Prophète étaient déjà, de son vivant, exposées aux jugements de critiques à l'affût de leurs imperfections. L'indécision, le caractère contradictoire de sa doctrine étaient l'objet de remarques railleuses. C'est pourquoi, malgré l'insistance avec laquelle il déclare d'ailleurs qu'il révèle « un Qorān arabe (clair), exempt de détours (39 v. 29, cf. 18 v. 1 ; 41 v. 2) », il est obligé de reconnaître lui-même à Médine que dans la révélation divine « il y a des versets solides qui sont la substance du Livre ; d'autres sont douteux. Ceux dont les cœurs sont inclinés au mal sont à la recherche de ce qui y est confus, voulant provoquer le trouble, et méditent de l'expliquer. Mais personne n'en connaît le sens que Dieu et ceux dont le savoir est solide, et qui disent : Nous y croyons ; tout vient de notre Dieu » (3 v. 5).

Une telle critique du Qorān était d'autant mieux à sa place dans la première génération suivante, que non seulement les adversaires de l'Islām se préoccupaient de découvrir ses fai-

blesses, mais que l'examen des contradictions apparues dans le Qorān était à l'ordre du jour parmi les croyants eux-mêmes. Nous verrons bientôt par un exemple comment, au sujet d'une doctrine fondamentale de la religion, la question du *libre arbitre*, les arguments pour et contre pouvaient également être puisés dans le Qorān.

Comme sur tous les points de l'histoire interne de l'Islām, le ḥadīṯ nous offre une image du mouvement intellectuel qui s'accomplit à cet égard dans la communauté. Il est vrai qu'il le reporte jusqu'à l'époque du Prophète, et qu'il est porté à l'atténuer. En réalité, ce mouvement ne date que de l'époque où germe la réflexion théologique. D'après le ḥadīṯ, les croyants importunaient déjà le Prophète en lui montrant des contradictions dogmatiques dans le Qorān. De telles discussions excitent sa colère. « Le Qorān, dit-il, n'a pas été révélé pour que *vous tiriez argument d'une de ses parties contre l'autre*, comme le faisaient les peuples anciens avec les révélations de leurs prophètes ; dans le Qorān une chose confirme plutôt l'autre. Ce que vous en comprenez, vous devez vous y conformer ; ce qui vous embarrasse, acceptez-le avec foi [2] ».

Le sentiment du croyant naïf est transformé en paroles du Prophète. C'est le procédé du ḥadīṯ.

2. Par suite tant des conditions politiques que de l'action stimulante des contacts extérieurs, les premiers adeptes de l'Islām, autrement peu enclins aux subtilités dogmatiques, furent de très bonne heure dans la nécessité de prendre position dans des questions auxquelles le Qorān ne donne pas de réponse précise et certaine.

L'observation qui va suivre peut nous confirmer que l'organisation politique intérieure suscita des controverses dogmatiques. La révolution omayyade fut la première occasion qui s'offrit dans l'histoire de l'Islām d'effleurer, par-delà la nouvelle situation politique et constitutionnelle, des questions théologiques, de juger les nouvelles institutions en se plaçant au point de vue des exigences de la religion.

Il nous faut revenir ici sur une matière de l'histoire ancienne de l'Islām à laquelle nous avons déjà touché dans la partie précédente : l'appréciation du caractère religieux de la souveraineté omayyade.

On peut considérer aujourd'hui comme absolument controuvée la conception qui avait cours naguère touchant le rapport des Omayyades avec la religion islamique. Suivant la tradition historique musulmane, on mettait les Omayyades et l'esprit de leur gouvernement en opposition brutale et consciente avec les exigences religieuses de l'Islām ; les souverains de cette dynastie, leurs gouverneurs et leurs fonctionnaires étaient présentés tout uniment comme des héritiers des anciens ennemis de l'Islām naissant, chez lesquels, à l'égard de la religion, revivait sous de nouvelles formes le vieil esprit qureïchite avec son hostilité, ou du moins son indifférence, envers l'Islām.

Sans doute ces hommes n'étaient point des dévots, ni des cagots. La vie, à leur cour, ne répondait pas en tous points à ces règles de contrainte et de renoncement au monde dont les âmes pieuses attendaient la pratique des chefs de l'État islamique et publiaient les détails dans leurs ḥadīṯ comme des lois formulées par le Prophète. Il nous est bien parvenu quelques précisions sur les inclinations pieuses de certains d'entre eux [3] ; mais ils n'ont sûrement pas donné satisfaction aux piétistes qui avaient pour idéal le gouvernement de Médine sous Abū-Bekr et ʿOmar.

On ne peut cependant méconnaître qu'ils aient eu conscience d'être, en tant que khalifes ou Imāms, à la tête d'un empire fondé sur une révolution religieuse, et d'être eux-mêmes de fidèles partisans de l'Islām [4]. Évidemment il y a une forte différence entre la façon dont ils entendent le gouvernement de l'État islamique et celle qu'attendaient les dévots piétistes ; ceux-ci les poursuivirent de leur colère impuissante, et c'est à des gens de cette mentalité que nous devons en grande partie ce qui nous est parvenu de leur histoire. Au point de vue des « lecteurs du Qorān » et de leurs aspirations, les Omayyades ne comprenaient pas leur devoir envers l'Islām. Certes, ils avaient conscience de l'entraîner dans des voies nouvelles, et un de leurs plus puissants auxiliaires, Ḥaddjādj b. Yūsuf, de si mauvaise renommée, parle bien dans leur sens lorsqu'il laisse tomber, au chevet du fils de ʿOmar, une remarque moqueuse sur l'ancien régime [5].

C'est indéniablement un nouveau système qu'inaugure leur avènement. Les Omayyades, de très bonne foi, envisagèrent

l'Islām « par son côté politique, qui avait uni les Arabes et les avait menés à la domination universelle [6] ». La satisfaction qu'ils trouvent dans la religion n'a pas pour moindre fondement le fait que par l'Islām « on est arrivé à une haute gloire, et qu'on a récolté le rang et l'héritage des peuples [7] ». Conserver et accroître cette puissance de l'Islām à l'intérieur et à l'extérieur, voilà ce qu'ils regardèrent comme leur devoir de souverains. Ils crurent par là servir la cause de la religion. Quiconque leur barre la route est traité comme rebelle à l'Islām, à peu près ainsi que le roi israélite Akhab traite le Prophète zélé de *'ōkhēr Yisrā'ēl*, perturbateur d'Israël (Rois I, 18, 17). Lorsqu'ils combattent des insurgés qui fondent leur résistance sur des motifs religieux, ils sont convaincus que ce sont des *ennemis de l'Islām*, contre lesquels ils ont le devoir de diriger le glaive du châtiment dans l'intérêt de la prospérité et de la survivance de l'Islām [8]. Marchent-ils contre des lieux saints, dirigent-ils leurs traits contre la Ka'ba (ce pour quoi leurs pieux ennemis les ont, pendant des siècles, chargés du crime de sacrilège), ils croient eux-mêmes, dès que l'exige la raison d'État, punir les ennemis de l'Islām dans son intérêt, et menacer le foyer de la révolte dirigée contre l'unité et la puissance intérieure de l'Islām [9]. Les ennemis de l'Islām sont à leurs yeux tous ceux qui attentent, sous quelque prétexte que ce soit, à l'unité de l'État consolidé par leur sens politique. En dépit de toute la faveur qu'ils témoignent à la famille du Prophète, et dont les preuves n'ont été rassemblées que très récemment par Lammens dans son ouvrage sur Mo'āwiya[10], ils combattent les prétendants 'alides qui menacent leur État ; ils ne s'écartent pas de la voie suivie à la journée de Kerbelā, dont les fastes sanglants forment jusqu'aujourd'hui l'objet des martyrologes des Chī'ites qui les maudissent.

L'intérêt de l'Islām n'était pas à séparer de celui de l'État. L'obtention de la puissance passait à leurs yeux pour un succès religieux. Leurs fidèles partisans ont compris qu'ils étaient, en action, fidèles à l'Islām. Leurs poètes, en célébrant leur gloire, les vantent toujours comme les appuis de l'Islām. Parmi leurs fidèles, il paraît même y en avoir eu qui reconnaissaient à leur *personne* la même *consécration religieuse* que les champions

des droits de la famille du Prophète attribuaient aux prétendants ʿalides, sanctifiés par leur origine [11].

Le changement apporté par les Omayyades fut considéré tout autrement par les pieuses gens qui rêvaient un royaume qui n'était pas de ce monde, et qui, sous différents prétextes, opposèrent de la résistance à la dynastie et à l'esprit de son gouvernement. Pour la plupart d'entre eux, la souveraineté de cette dynastie héréditairement tarée était née dans le péché. Aux yeux de ces rêveurs, le nouveau régime passait pour irrégulier et irréligieux. Il ne correspondait pas à leur idéal théocratique et leur apparaissait comme un obstacle à la réalisation pratique, à laquelle ils aspiraient, d'un empire agréable à Dieu. Il méconnaissait, dès son origine, le droit de la sainte famille du Prophète et s'affirmait, dans son activité politique, sans égards pour les choses saintes de l'Isālm. De plus, on trouvait que les représentants du système régnant étaient des gens qui ne se préoccupaient pas assez d'observer, même dans leur conduite personnelle, la loi de l'Islām telle que la rêvaient les dévots ; « des gens qui — comme on le fait dire au premier prétendant ʿalide, Ḥuseïn, le petit-fils du Prophète — s'attachent à l'obéissance de Satan et abandonnent l'obéissance de Dieu, rendent la corruption publique, réduisent à néant les ordres divins, s'attribuent des parts irrégulières de butin [12], permettent ce que Dieu défend et défendent ce qu'il permet [13] ». Ils délaissent la Sunna sacrée et prennent des dispositions arbitraires, opposées à la conception religieuse [14].

Le devoir strict du parti religieux intransigeant aurait donc été de combattre de telles gens jusqu'à l'extrémité, ou au moins de garder une attitude passive et de s'abstenir de tout signe de reconnaissance de leur souveraineté. Cela était bien facile à dire en théorie, mais il eût été plus difficile de mettre cette théorie en pratique. Le bien de l'État, l'intérêt de la communauté religieuse devaient tout primer ; il fallait donc éviter les chocs, et par suite forcément souffrir le gouvernement existant. L'appel au jugement de Dieu, qui s'exprima dans de pieuses malédictions [15], se révéla une arme vaine. Ce que Dieu permet, l'homme ne saurait s'y opposer. Il doit mettre son espérance en Dieu qui remplira un jour de justice le monde plein d'iniquités. C'est de

ces espérances muettes que sortit, accommodant la réalité avec l'idéal, l'idée du Mahdī, la ferme croyance à l'apparition future du souverain théocratique bien dirigé par Dieu. Il en sera encore question plus loin (chap. V, § 12).

Une des manifestations extérieures de la puissance souveraine dans l'Islām était la fonction, procédant du caractère théocratique du prince, qui l'appelait, lui ou son représentant, à diriger la prière publique comme *Imām*, comme chef liturgique. Quelque désagréable que ce pût être aux dévots de voir dans ce rôle sacramentel les représentants de l'impiété, qu'on tenait pour capables de le remplir en état d'ivresse, on s'y résigna aussi. On peut — dans l'intérêt du repos de l'État — « faire la *ṣalāt* derrière l'homme pieux et derrière l'homme malfaisant ». Telle fut la formule qui justifia la tolérance des dévots.

Mais tous ne s'en tenaient pas à cette attitude passive. La question devait être aussi réglée en principe. Les expériences de la vie quotidienne, le sentiment du parti religieux intransigeant, poussèrent au premier plan l'examen de ce problème : pouvait-on, d'une façon générale, considérer comme infidèles de plein droit les transgresseurs de la loi, et se considérer par rapport à eux à peu près comme des patients cédant à la force ? Ce sont en définitive des musulmans, qui confessent Dieu et les prophètes, de bouche et même de cœur. Ils se rendent bien coupables de violations de la loi — ce qu'on appelait désobéissance et révolte —, mais ce sont malgré tout des *croyants*. Il y eut un grand parti qui trancha cette question dans un sens beaucoup plus conforme aux exigences de la réalité que l'opinion moyenne avec sa résignation passive. Il soutenait la thèse suivante : tout dépend de la foi ; pourvu qu'on ait la foi, la conduite pratique, quelle qu'elle soit, ne saurait nuire ; de même que, d'autre part, toutes les actions conformes à la loi ne servent de rien dès qu'on est incrédule. *Fiat applicatio*. Les Omayyades sont donc justifiés comme de véritables et bons musulmans ; ils doivent être reconnus pour *ahl al-qibla*, pour des gens qui s'orientent en priant vers la qibla et qui, par conséquent, appartiennent à la communauté des croyants ; les doutes des dévots à leur endroit sont sans aucun fondement.

Le parti qui soutenait théoriquement cette doctrine tolérante

s'appelait *Murdjī 'a*[16]. Ce mot signifie « ceux qui ajournent »; c'est-à-dire qu'ils ne préjugent point de la destinée future des hommes, mais qu'ils s'en remettent à Dieu pour porter sur eux un jugement et pour en décider[17]. Pour les relations que l'on a avec eux ici-bas, il suffit qu'on les reconnaisse pour membres de la communauté islamique orthodoxe[18].

La mentalité de ces gens peut se rattacher à une opinion modérée, déjà apparue à une époque plus ancienne de luttes intestines : celle de ces hommes qui ne prirent pas part à la discussion orageuse jadis élevée sur le point de savoir si 'Alī ou 'Otmān devaient être considérés comme croyants ou comme pécheurs, et, en ce dernier cas, comme indignes du khalifat, mais qui s'en remirent à Dieu du jugement de cette question[19].

Ces idées modérées n'étaient naturellement pas du goût de ces dévots qui ne voyaient dans la politique arrivée au pouvoir et dans ses représentants qu'impiété et incrédulité. Tout d'abord la conception indulgente des Murdji'tes s'opposait directement à celle qui soutenait les prétentions des 'Alides, dont les partisans rêvaient un État théocratique fondé sur le droit divin et gouverné par la famille du Prophète. Donc Murdji'tes et partisans des 'Alides sont en complète contradiction[20]. Le contraste apparaît plus accentué encore avec un autre mouvement insurrectionnel. Les succès croissants des Omayyades et les contradictions de plus en plus aiguës entre les partis de l'opposition furent en effet, pour les partisans de l'opinion murdji'te, une occasion d'accuser encore leurs principes, de faire un pas de plus dans l'expression de ces principes, et de se refuser positivement à traiter en hérétique le gouvernement existant. Ils y furent d'autant plus amenés que les plus acharnés des adversaires politiques du régime, les Khāridjites, dont nous aurons encore à parler plus loin (chap. V, § 2), jetaient le trouble dans l'empire en proclamant que la foi en général ne suffit pas, que l'homme qui commet des péchés graves est par là même impitoyablement exclu de la communauté croyante. Qu'en devait-il donc être pour les infortunés Omayyades, qui passaient à leurs yeux pour les pires transgresseurs de la loi[21] ?

L'origine de ce dissentiment, qui remonte aux premiers temps de l'Islām (on ne peut lui assigner une date fixe) est donc à cher-

cher dans les particularités de l'état politique et dans le rapport où se trouvaient avec lui les différentes classes du peuple musulman. Ce ne fut pas, tout d'abord, un besoin dogmatique qui fit naître la discussion sur le rôle qu'il convenait d'attribuer au '*amal*, à la pratique, aux œuvres, dans la définition du musulman [22].

Ensuite vient une époque à laquelle l'État n'a plus un intérêt aussi actuel et ausi primordial à la solution de cette question. Elle devient alors une matière à discussion d'un intérêt pour ainsi dire académique, et il s'y rattache encore quelques minuties et subtilités dogmatiques. Si le 'amal ne forme pas un élément absolument indispensable dans la définition de l'orthodoxie — disent les adversaires —, un Murdji'te ingénieux pourrait en conclure que l'on ne peut qualifier quelqu'un de kāfir parce qu'il se prosterne devant le soleil, une telle action étant simplement un signe de l'infidélité et non l'infidélité (kufr) en soi [23].

Il y a notamment une question dogmatique générale sur laquelle les théologiens musulmans ne cessent de raffiner, et qui est issue des idées murdji'tes : peut-on distingner dans la vraie foi des degrés ? Naturellement, c'est inadmissible pour ceux qui ne regardent pas les œuvres comme un élément constitutif de la qualité de musulman. Il ne saurait être question de quantité. On ne peut mesurer à l'aune l'étendue de la foi, ni la peser à la drachme. Au contraire, ceux qui, à côté de la croyance, admettent la pratique comme un élément nécessaire dans la définition du bon musulman, admettent la possibilité d'une arithmétique de la foi. Du reste le Qorān lui-même parle de l' « accroissement de la foi » (3 v. 167 ; 8 v. 2 ; 9 v. 125, etc.) et de la « direction » (47 v. 19). Le plus ou le moins dans les œuvres détermine une plus ou moins grande étendue dans la foi. Le monde de la théologie orthodoxe de l'Islām n'est pas tout à fait unanime sur cette question au point de vue théorique. A côté de dogmatiques qui ne veulent pas entendre parler de plus ou de moins en ce qui touche la foi, on en trouve d'autres qui s'en tiennent à la formule : « La foi est croyance et action, elle peut croître et décroître [24] ». Cela dépend du point de vue auquel on s'est placé au sein de l'orthodoxie. C'est à de telles finesses qu'aboutit la discussion d'une question qui était née tout d'abord sur le terrain politique [25].

3. Cependant le premier germe d'un intérêt réellement dogmatique apparaît presque en même temps à propos d'une autre question. On n'ergote pas sur le point de savoir si tel ou tel peut, d'une façon générale, être considéré comme croyant, mais on prend, avec une idée profonde de la foi, une position bien nette à l'égard de la croyance populaire traditionnelle, naïve et dépourvue de toute réflexion.

Le premier ébranlement de la foi naïve dans l'Islām ne s'est pas produit en même temps que s'introduisait la spéculation scientifique, et en quelque sorte comme son résultat. Il n'est pas un effet de l'intellectualisme naissant. On peut plutôt admettre qu'il fut provoqué par l'approfondissement des conceptions religieuses : par la piété, non par la libre-pensée. L'idée de la dépendance absolue avait produit les conceptions les plus grossières de la divinité. Allāh est un potentat illimité : « Il ne peut être interrogé sur ce qu'il fait » (21 v. 23). Les hommes sont des jouets sans volonté entre ses mains. Il faut être convaincu que sa volonté ne peut se ramener à la mesure de la volonté humaine, bornée par des limites de toute sorte ; que la capacité humaine se réduit à rien en face de la volonté sans frein d'Allāh et de sa puissance absolue. La puissance d'Allāh s'étend à la détermination de la volonté humaine. L'homme ne peut vouloir que dans le sens où Allāh dirige sa volonté, même pour sa conduite morale. Sa volonté, même là, est déterminée par la toute-puissance de Dieu et par son arrêt éternel.

Mais il devait être également sûr pour le croyant qu'Allāh n'opprime pas les hommes, qu'il faut écarter de sa domination cette idée, dont serait sûrement déparée l'image même d'un monarque humain, qu'il est *ẓālim*, injuste, qu'il est un tyran. Précisément en ce qui touche la récompense et le châtiment, le Qorān répète sans cesse qu'Allāh « ne fait de tort à personne, pas même gros comme une fibre de noyau de datte » (4 v. 52) ou « comme le petit creux du même noyau » (v. 123) ; qu'il « n'impose à personne une charge qu'il ne peut pas porter, que près de lui est un livre qui dit la vérité, et il ne doit pas leur arriver de tort » (23 v. 64). « Et Allāh a créé le ciel et la terre en vérité et pour récompenser chaque âme selon ce qu'elle aura acquis, et il ne doit pas leur arriver de tort » (45 v. 21). Mais — devait se demander

l'âme pieuse — peut-on imaginer plus grande injustice que de rétribuer des actions dont la volonté déterminante n'est pas du ressort du pouvoir humain ? Se peut-il que Dieu prive les hommes de toute liberté et de toute autonomie dans leurs actes, qu'il détermine leur conduite jusque dans les plus infimes détails, qu'il ait enlevé au pécheur la possibilité de faire le bien, « scellé son cœur, et tendu sur son ouïe et sur son visage un voile épais » (2 v. 6), et que pourtant il le punisse ensuite de sa désobéissance et le livre à la damnation éternelle ?

Ainsi beaucoup de pieux musulmans, dévoués à Allāh, devaient se représenter leur Dieu comme un être arbitrairement despotique : exagération du sentiment de dépendance, à laquelle le livre saint prêtait plus d'un point d'appui solide. Le Qorān contient en effet un grand nombre de rapprochements avec l'endurcissement du cœur du Pharaon, et aussi une foule de sentences générales exprimant sous des formes variées l'idée que Dieu, lorsqu'il veut guider quelqu'un, lui élargit la poitrine pour l'Islām, et lorsqu'il veut égarer quelqu'un, la lui rétrécit comme s'il voulait gravir le ciel (6 v. 125). Il n'est donné à aucune âme de croire que si Dieu le permet (10 v. 100).

Il n'y a probablement pas un seul point de doctrine sur lequel on puisse tirer du Qorān un enseignement aussi contradictoire que la question à laquelle nous touchons ici. Aux nombreuses paroles déterministes, on peut tout d'abord opposer une quantité d'expressions du Prophète dans lesquelles ce n'est point Allāh qui est supposé égarer les âmes, mais Satan, l'ennemi pervers et l'insinuateur perfide (22 v. 4 ; 35 v. 5.6 ; 41 v. 36 ; 43 v. 35 ; 58 v. 20) depuis l'époque d'Adam (2 v. 34 ; 38 v. 83 ss.). Et ceux qui voulaient soutenir le plein libre arbitre de l'homme, soustrait même à l'influence de Satan, pouvaient trouver tout un arsenal dans le même Qorān, des paroles précises duquel on peut aussi déduire tout l'opposé du *servum arbitrium*. Les bonnes et les mauvaises actions de l'homme sont appelées, d'une façon caractéristiques, son « acquisition », par conséquent des actes qu'il a accomplis en toute indépendance (par ex. 3 v. 24 et passim). « Ce qu'ils ont acquis (de mal) recouvre leur cœur comme la rouille » (83 v. 14). Et même lorsqu'il est parlé du *scellement des cœurs*, cela n'empêche nullement qu'ils « suivent leur incli-

nation » (47 v. 15. 18). La convoitise enduit l'homme en erreur (38 v. 25). Ce n'est pas Dieu qui endurcit les cœurs des pécheurs, mais « ils deviennent (par leur propre méchanceté) durs... Ils sont comme une pierre ou plus durs encore » (2 v. 69). Satan lui-même repousse l'imputation de guider l'homme dans la mauvaise voie ; celui-ci se trouve (de lui-même) dans une erreur profonde (50 v. 26). La même idée s'affirme aussi dans des exemples historiques. Dieu dit, par exemple, qu'il a « guidé le peuple impie des Tamūdites sur le droit chemin, mais qu'ils ont préféré l'aveuglement à la voie droite. Alors les a atteint le tonnerre, le châtiment de l'humiliation pour ce qu'ils s'étaient approprié. Mais nous sauvâmes ceux qui croyaient et qui craignaient Dieu » (sour. 41 v. 16). Donc : Dieu les avait guidés, ils ne le suivaient pas ; par leur libre volonté ils ont fait le mal contre les voies de Dieu, ils se le sont librement approprié. Dieu guide l'homme sur le chemin, mais il dépend de l'homme de suivre docilement cette direction ou de la rejeter avec obstination (76 v. 3). « Chacun agit à sa manière » (17 v. 86). « Dieu a envoyé la vérité ; celui qui le veut, qu'il soit croyant ; et celui qui le veut, qu'il soit incroyant » (18 v. 28). « Ceci (la révélation) est un rappel ; quiconque le veut prend le droit chemin qui mène à Dieu » (76 v. 29). A la vérité, Dieu ne barre pas non plus le chemin aux méchants ; il leur donne la puissance et la capacité de faire le mal, comme il accorde aux bons la capacité de faire le bien et leur en aplanit le chemin (*fa-sanuyassiruhu lilyusrā... fa-sanuyassiruhu lil-'usrā*; 92 v. 7. 10).

Je voudrais profiter de l'occasion qui s'offre ici de faire une remarque de quelque importance pour l'intelligence du problème du libre arbitre dans le Qorān. Une grande partie des propos de Muḥammed dont on prétend ordinairement conclure que c'est Dieu lui-même qui détermine l'homme à pécher, qui l'*induit* en erreur, apparaîtront sous un autre aspect si nous approfondissons le sens du mot que l'on rend d'ordinaire par ce terme d'*égarer*. Si dans un grand nombre de passages du Qorān il est dit : « Allāh guide qui il veut et égare qui il veut », de telles sentences ne veulent pas dire que Dieu *met* sur le mauvais chemin, d'une façon directe, les gens de la seconde catégorie. Le mot décisif, *aḍalla*, dans un tel ensemble, n'est pas à comprendre par

faire errer, mais par *laisser errer*, ne pas se soucier de quelqu'un, ne pas lui indiquer le moyen de se tirer d'affaire. « Nous les laissons (*naḏaruhum*) errer dans leur opiniâtreté » (6 v. 110). On peut se représenter un voyageur solitaire dans le désert — c'est de cette idée qu'est née la façon dont s'exprime le Qorān sur la direction et l'égarement. Le voyageur erre dans un espace sans bornes, guettant la bonne direction pour parvenir à son but. Il en est ainsi de l'homme dans le voyage de la vie. Mais celui qui s'est rendu digne de la bienveillance de Dieu par la foi et les bonnes œuvres, Dieu le récompense en le guidant ; il laisse errer celui qui fait le mal, lui retire sa grâce ; il ne lui tend pas la main qui conduit, mais il ne l'a pas mis à proprement parler sur la mauvaise route. Aussi l'image de l'*aveuglement* et du *tâtonnement* est-elle aussi employée volontiers en parlant des pécheurs. Ils ne voient point, et il leur faut errer sans but et sans dessein. Comme aucun guide ne les aide, ils se précipitent irrémédiablement à leur perte. « Il est venu des illuminations de votre Dieu ; quiconque voit, voit à son profit ; quiconque est aveugle l'est à ses dépens » (6 v. 104). Pourquoi ne s'est-il pas servi de la lumière qui lui était offerte ? « Nous t'avons révélé le Livre pour les hommes ; celui qui se laisse guider (par lui) le fait pour lui-même, mais celui qui s'égare (*ḍalla*) le fait à ses dépens » (39 v. 42).

L'abandon à soi-même, le retrait de la sollicitude divine, est une idée dominante dans le Qorān à propos des gens qui, par leur *conduite antérieure*, se rendent indignes de la grâce divine. Lorsque Dieu dit qu'il *oublie* les impies parce qu'ils l'oublient (7 v. 49 ; 9 v. 68 ; 45 v. 33), il tire la conséquence de cette idée. Dieu oublie les pécheurs, c'est-à-dire qu'il ne se soucie pas d'eux. La direction est une récompense qu'il accorde aux bons. « Allāh ne guide pas le peuple impie » (9 v. 110) ; il le laisse errer sans dessein. L'infidélité n'est pas l'*effet*, mais la *cause* de l'égarement (47 v. 9 ; spécialement 61 v. 5). Il est vrai que « celui que Dieu laisse dans l'erreur ne trouve pas le bon chemin » (42 v. 45), que « celui qu'il laisse dans l'erreur n'a pas de guide » (40 v. 35) et va au-devant de sa perte (7 v. 177). Mais partout il s'agit d'un châtiment consistant dans le retrait de la grâce directrice, et non d'une direction fausse qui serait la cause de l'impiété. C'est ce

que les vieux musulmans, qui étaient proches des conceptions premières, ont fort bien senti et rendu. Dans un ḥadīṯ il est dit: Celui qui manque par mépris (*tahāwunan*) trois réunions du vendredi, Dieu lui scelle le cœur [26]. Donc par « scellement du cœur » on entend un état dans lequel l'homme ne tombe que par la négligence des devoirs religieux. Et une vieille prière que le Prophète enseigne au néophyte Ḥuṣaïn, converti à l'Islām, dit : « O Allāh, enseigne-moi ma direction et garde-moi du mal de mon âme [27] », c'est-à-dire : ne m'abandonne pas à moi-même, tends-moi la main qui guide. Mais il ne peut être question d'une fausse direction. Au contraire, le sentiment que l'*abandon à soi-même* est le plus rigoureux châtiment divin imprègne une vieille formule islamique de serment : « Si mon assertion ne correspond pas à la vérité (dans le serment affirmatif), ou : si je ne tiens pas ma promesse (dans le serment promissoire), que Dieu m'exclue de sa puissance et de sa force (*ḥawl wa-quwwa*) et m'abandonne à ma propre puissance et à ma propre force [28] », c'est-à-dire : qu'il retire de moi sa main, en sorte qu'il me faille voir moi-même comment je me tirerai d'embarras sans sa conduite et sans son aide. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre que Dieu laisse s'égarer les pécheurs, mais ne les égare point [29].

4. Nous avons pu constater que le Qorān peut servir à appuyer les vues les plus contradictoires dans l'une des plus importantes questions fondamentales de la morale religieuse. *Hubert Grimme*, qui a très sérieusement approfondi l'analyse de la théologie du Qorān, a trouvé une explication lumineuse qui pourrait nous aider à sortir de ce labyrinthe. Il trouve que les doctrines contradictoires exposées par Muḥammed sur le libre arbitre et le choix de la grâce appartiennent à des périodes diverses de son activité, et répondent aux impressions que lui suggèrent les circonstances de chaque moment. Dans les premiers temps de la Mekke, il admet pleinement le libre arbitre et la responsabilité ; à Médine il s'enfonce de plus en plus dans la doctrine de la non-liberté et du *servum arbitrium*. Les enseignements les plus fatalistes datent de sa dernière période [30]. Cela serait, en tout cas — et en supposant que la chronologie pût être rétablie de façon sûre et complète —, un fil conducteur pour des gens capables d'observation historique. C'est ce que nous ne pouvons attendre

des vieux musulmans, qui s'embrouillent entre les doctrines contradictoires, se décident en faveur de l'une ou de l'autre, et doivent composer avec celles qui s'y opposent le plus pour tout harmoniser ensemble. Le sentiment de dépendance qui prédomine dans tout le domaine de la conscience islamique était sans doute favorable au triomphe de la négation du libre arbitre. Vertu et vice, récompense et châtiment dépendent absolument de la grâce de Dieu. La volonté de l'homme n'est pas prise en considération.

Mais de très bonne heure (nous pouvons suivre le mouvement jusqu'à la fin du VIIe siècle environ), cette conception tyrannique choqua les esprits pieux qui ne pouvaient s'accommoder du Dieu injuste qu'impliquait l'idée populaire dominante.

Des influences extérieures contribuèrent aussi à susciter et à affermir de plus en plus ces pieux scrupules. La plus ancienne protestation contre la prédestination absolue vint de l'Islām syrien. Son apparition est justifiée de la façon la plus pertinente par l'idée de *Kremer*[31], d'après laquelle les vieux docteurs musulmans reçurent de leur entourage de théologiens chrétiens l'impulsion qui les porta à douter du déterminisme absolu ; car précisément la discussion de ce point de doctrine occupait les esprits des théologiens de l'Église d'Orient. Damas, le centre intellectuel de l'Islām à l'époque du khalifat omayyade, est en même temps le centre de la spéculation sur le *qadar*, sur le fatalisme ; de là, elle se répandit rapidement dans un rayon plus vaste.

De pieuses réflexions amenèrent les docteurs à la conviction que l'homme, dans son activité morale et légale, ne peut pas être l'esclave d'une prédestination immuable, mais que plutôt il crée lui-même ses actes et est ainsi lui-même la cause de son salut ou de sa damnation. *Khalq al-af'āl*, création des actes, ainsi fut nommée plus tard la thèse de ces gens, qui — de même *lucus a non lucendo* — furent qualifiés de *Qadarites* parce qu'ils restreignaient le qadar, tandis qu'ils qualifiaient volontiers leurs adversaires de « partisans de la contrainte aveugle » (*djabr*), *Djabrites*. Ce fut la plus ancienne dissidence dogmatique au sein du vieil Islām.

Si le Qorān pouvait fournir également des arguments aux deux partis, une tradition mythologique qui se développa dans l'Islām,

comme une sorte d'Agāda, de très bonne heure ou peut-être seulement au cours de ces discussions — qui peut ici fixer des dates précises ? — est favorable aux déterministes. D'après cette tradition, Dieu, aussitôt la création d'Adam, aurait extrait de sa substance corporelle, supposée gigantesque, toute sa postérité sous forme de petits essaims de fourmis, et aurait dès ce moment désigné les catégories des élus et des damnés, qu'il aurait incorporés dans le côté droit et dans le côté gauche du corps du premier homme. Chaque embryon a toute sa destinée vitale tracée par un ange spécialement désigné à cet effet (« gravée au front », d'après une idée empruntée à l'Inde) [32], et, entre autres choses, il est destiné au salut ou à la damnation. De même la tradition eschatologique découle logiquement de conceptions déterministes. Dieu envoie assez arbitrairement les pauvres pécheurs en enfer. Seul, le droit d'*intercession* (*chafā'a*) reconnu aux prophètes figure ici comme un élément modérateur.

Les représentations qui sont à la base de ces conceptions étaient bien trop profondément enracinées dans le peuple pour que la doctrine contraire des Qadarites, qui affirme les principes de la libre détermination et de la pleine responsabilité, pût trouver un grand cercle de partisans. Les Qadarites durent se défendre âprement contre les attaques et les protestations de leurs adversaires, qui produisaient en leur faveur la vieille explication habituelle des textes sacrés et les fables populaires rapportées plus haut. Le mouvement qadarite est d'une grande importance pour l'histoire de l'Islām comme le premier pas, et le plus ancien, fait pour se libérer de conceptions traditionnelles et dominantes ; ce pas, à la vérité, fut fait non dans le sens de la *libre pensée*, mais dans celui que requérait la *piété*. De la bouche des Qadarites s'exhale non la protestation de la raison contre le dogme figé, mais la voix de la conscience religieuse s'élevant contre une représentation indigne de l'Être divin en soi et dans ses rapports avec les impulsions religieuses de ses serviteurs.

A quelles contradictions se heurtèrent ces tendances et avec quel sentiment peu sympathique fut accueillie l'opinion des Qadarites, c'est ce dont témoignent encore une foule de propos traditionnels inventés pour les rabaisser. Comme en d'autres cas, on fait exprimer par le Prophète lui-même le sentiment

général orthodoxe opposé au leur. Ils sont les mages de la communauté islamique ; car de même que les partisans de Zoroastre opposent au créateur du bien un principe qui est la cause du mal, ils soustraient les mauvaises actions de l'homme au domaine de la création d'Allāh. Ce n'est pas Dieu qui crée la désobéissance, mais la volonté autonome de l'homme. Aussi fait-on condamner nettement par Muḥammed et 'Alī les efforts des Qadarites pour justifier leur thèse par voie de controverse, et les fait-on abreuver par eux de toutes les injures et de toutes les railleries [32].

Mais il se produit encore ici un phénomène remarquable. Les souverains de Damas eux-mêmes, gens qui témoignaient d'ailleurs de fort peu de goût pour les questions dogmatiques, trouvèrent gênant le mouvement qadarite qui se propageait dans l'Islām syrien. Ils prirent parfois une attitude nettement hostile à l'égard des partisans de la volonté libre [33].

Ces manifestations du sentiment des milieux dirigeants n'ont pas leur cause dans cette sorte d'aversion que pouvaient nourrir contre des querelles théologiques des hommes occupés à la grande œuvre de la constitution d'un l'État naissant. Sans doute, des hommes qui se dépensaient dans de vastes créations politiques, qui avaient à combattre à droite et à gauche des ennemis de leur dynastie, pouvaient trouver déplaisant de voir l'esprit des masses excité par des discussions subtiles sur le libre arbitre et la détermination autonome. Les personnalités tranchées et dominatrices ne trouvent d'ordinaire aucun plaisir à voir raisonner les masses. Mais il y avait un motif plus profond qui fit apercevoir aux Omayyades, dans l'affaiblissement du dogme de la prédestination, un danger, non pour la foi, mais pour leur propre politique.

Ils savaient fort bien que leur dynastie était insupportable aux dévots, à ces hommes qui, justement à cause de leur sainteté, possédaient le cœur du vulgaire. Ils n'ignoraient pas qu'ils passaient aux yeux de beaucoup de leurs sujets pour des usurpateurs qui s'étaient emparés du pouvoir par des moyens violents et oppressifs, pour des ennemis de la famille du Prophète, pour les meurtriers des personnes sacrées, pour les profanateurs des lieux saints. S'il y avait une croyance bien faite pour tenir le peuple en bride et le détourner des entreprises contre eux et leurs repré-

sentants, c'était le fatalisme. Dieu avait décrété de toute éternité que ces gens devaient régner, et tout ce qu'ils faisaient était la conséquence de l'inévitable destin réglé par Dieu. Il pouvait leur être très agréable que de telles idées s'implantassent dans le peuple, et ils entendaient volontiers leurs poètes les glorifier d'épithètes par lesquelles leur souveraineté était reconnue comme voulue par Dieu, comme *decretum divinum*. Le croyant ne pouvait se révolter là contre. Aussi les poètes des khalifes omayyades célèbrent-ils leurs princes comme des souverains « dont la domination était décrétée d'avance dans les arrêts éternels de Dieu [34] ».

De même que cette idée devait servir à justifier la dynastie en général, de même on en usa aussi volontiers pour apaiser le peuple lorsqu'il était tenté de voir dans les actes des gouvernants la tyrannie et l'injustice. Le docile esprit des sujets doit considérer « l'Émīr al-mu'minīn et les blessures qu'il fait comme le destin ; personne ne peut incriminer ce qui émane de lui [35] ». Ces paroles sont empruntées à un poème composé immédiatement après une cruauté d'un prince omayyade, et lui faisant pour ainsi dire écho. Il fallait enraciner la croyance que tout ce qu'ils faisaient *devait* arriver, que c'était *décidé* par Dieu et qu'aucune volonté humaine ne pouvait l'éviter. « Ces rois — disent quelques vieux Qadarites — versent le sang des croyants, s'approprient illégitimement le bien d'autrui, et disent : nos actions arrivent par suite du qadar [36] ». Lorsque le khalife omayyade 'Abd al-Malik, qui eut à soutenir des luttes pénibles pour consolider sa puissance, eut attiré dans son palais l'un de ses rivaux et l'eut ensuite assassiné avec l'approbation de son chapelain, il fit jeter la tête de sa victime dans la foule des fidèles qui attendaient son retour devant le palais. Et le khalife leur fit annoncer : « Le prince des croyants a tué votre chef, comme cela était fixé dans la prédestination éternelle et dans le décret inéluctable (de Dieu). . . ». Ainsi est-ce rapporté. Naturellement, l'on ne put pas se révolter contre le décret divin, dont le khalife n'était que l'instrument ; tout rentra dans le calme, et l'on prêta serment au meurtrier de celui à qui, la veille encore, on gardait fidélité. Si ce récit n'est pas de l'histoire absolument authentique, il peut cependant valoir comme témoignage du lien que

l'on trouvait entre les actes du gouvernement et l'inévitable fatalité. Je ne puis taire, il est vrai, que l'appel aux arrêts divins était accompagné d'une multitude de dirhems qui devaient adoucir l'horreur du spectacle qu'offrait la tête de 'Amr ben Sa'īd jetée dans la foule [37].

Le mouvement qadarite à l'époque de la dynastie omayyade est donc la première étape dans la voie de l'ébranlement de l'orthodoxie générale musulmane. C'est là son grand mérite historique, bien qu'il n'ait pas été voulu, et l'importance de ce mouvement doit justifier la grande place que je lui ai réservée dans le cadre de cet exposé. Mais la brèche ouverte dans les naïves croyances populaires répandues partout devait bientôt être élargie par des tendances qui amplifièrent, dans la mesure où l'horizon intellectuel devenait plus vaste, la critique des formes habituelles de la croyance.

5. Entre temps la philosophie aristotélicienne avait été révélée au monde islamique, et un grand nombre de gens cultivés n'avaient pas été sans en ressentir l'influence jusque dans leurs idées religieuses. Il en résultait un immense péril pour l'Islām, malgré tous les efforts que l'on faisait pour concilier les traditions religieuses avec les vérités philosophiques récemment acquises. Sur certains points il apparaissait presque impossible de jeter un pont entre Aristote, même sous son travestissement néo-platonicien, et les postulats de la foi musulmane. La croyance à la création temporelle du monde, à la Providence personnelle, aux miracles, ne pouvait être sauve avec Aristote.

Mais un nouveau système spéculatif devait servir à conserver l'Islām et sa tradition au monde des esprits éclairés ; il est connu dans l'histoire de la philosophie sous le nom de *Kalām*, et ses représentants sous celui de *Mutakallimūn*. Primitivement, le nom de *mutakallim* (litt. parleur) désigne en théologie celui qui fait d'un article de foi ou d'une question dogmatique controversée l'objet d'un raisonnement dialectique, en apportant des démonstrations spéculatives à l'appui de la proposition qu'il formule. Le mot *mutakallim* a donc originairement comme régime la question spéciale sur laquelle s'exerce l'activité spéculative du théologien; on dit, par exemple, que quelqu'un est *min al-mutakallimīna fi-l-irdjā*, de ces gens qui traitent la question soulevée

par les Murdji'tes [38]. Bientôt le terme s'élargit et s'emploie pour désigner ceux « qui font des propositions prises par la croyance religieuse comme des axiomes indiscutables l'objet de raisonnements, en *parlent* et en traitent, les condensent en formules qui doivent les rendre acceptables même à des cerveaux pensants ». L'activité spéculative ainsi dirigée reçut le nom de *kalām* (le discours, la discussion orale). Tendant à servir de soutien aux doctrines religieuses, le *kalām* sortit d'hypothèses anti-aristotéliciennes, et fut au vrai sens du mot une *philosophie de la religion*. Ses plus anciens adeptes sont connus sous le nom de *Mu'tazilites*.

Le mot signifie *ceux qui s'isolent*. Je ne répéterai pas la fable que l'on raconte d'ordinaire pour expliquer cette dénomination, et je veux admettre comme l'explication véritable que le germe de ce parti est né lui aussi d'inspirations *pieuses* ; ce furent des gens pieux, en partie des ascètes, mu'tazila, c'est-à-dire qui se retirent (ascètes) [39], qui donnèrent la première impulsion à ce mouvement, auquel se rallièrent les milieux rationalistes et qui entra par là en opposition de plus en plus marquée avec les idées religieuses dominantes.

C'est seulement dans son évolution finale que ses adeptes justifient le nom de « libres-penseurs de l'Islām » sous lequel les présentait le professeur zurichois *Heinrich Steiner*, qui écrivit le premier (1865) une monographie sur cette école [40]. Leur apparition a sa racine dans des motifs religieux, comme celle de leurs devanciers les Qadarites. Les débuts du Mu'tazilisme ne montrent rien moins que la tendance à se libérer de liens incommodes, à ruiner l'austère conception orthodoxe de la vie. Il ne paraît pas que ce soit par suite d'une poussée de l'esprit libéral que les Mu'tazilites ont tout d'abord, entre autres questions, examiné et élucidé celle de savoir si, contrairement à l'opinion murdji'te, l'homme qui commet de « grands péchés » a, comme l'infidèle, la qualité de *kāfir* et est par suite voué à la damnation éternelle. Ils introduisent encore dans la dogmatique l'idée d'un état intermédiaire entre la foi et l'infidélité : singulière subtilité pour des cerveaux philosophiques.

L'homme que l'histoire des dogmes de l'Islām nomme comme le fondateur du Mu'tazilisme, *Wāṣil ben 'Aṭā*, est dépeint par

les biographes comme un ascète dont on a pu dire dans une élégie qu' « il n'avait touché ni un dīnār, ni un dirhem »[41]; de même son compagnon *'Amr b. 'Ubeïd* est qualifié de zāhid (ascète) : il passait des nuits à prier; il fit quarante fois à pied le pèlerinage de la Mekke, et faisait toujours une impression aussi sombre « que s'il venait d'enterrer ses parents ». Nous possédons de lui une exhortation d'une piété ascétique — adaptée, il nous faut en convenir, — adressée au khalife al-Manṣūr, dans laquelle nous ne remarquons rien qui indique une tendance au rationalisme[42]. Si nous examinons en détail les « classes » des Mu'tazilites, nous voyons que même à des époques plus récentes[43] la vie ascétique tient, parmi les qualités vantées de beaucoup d'entre eux, une place prépondérante.

Cependant, parmi les vues religieuses que fit prévaloir leur doctrine (amoindrissement de l'arbitraire divin au profit de l'idée de justice), il y avait plusieurs germes d'opposition contre l'orthodoxie courante, plusieurs éléments qui pouvaient amener facilement à l'embrasser les incrédules eux-mêmes. Bientôt le rapprochement des Mu'tazilites avec le Kalām donna au courant de leurs idées une tournure rationaliste et les poussa de plus en plus à faire montre de tendances rationalistes, dont la culture les conduisit à une opposition de jour en jour plus tranchée avec l'orthodoxie ordinaire.

Il nous faudra, en dernier jugement, les charger de maints traits antipathiques. Cependant un mérite leur reste intact. Ils ont, les premiers, élargi les sources de la connaissance religieuse pour y faire entrer un élément précieux, jusqu'alors sévèrement tenu à l'écart en cette matière, *la raison* ('aql). Quelques-uns de leurs représentants les plus célèbres allèrent même jusqu'à dire que la « première condition de la connaissance est le doute[44] ». « Cinquante doutes valent mieux qu'une certitude[45] », et ainsi de suite. On pouvait leur attribuer cette opinion que, d'après leur méthode, il y avait un sixième sens en dehors des cinq autres : le *'aql* (la raison)[46]. Ils l'élevèrent au rang de critérium dans les choses de la foi. Un de leurs plus anciens représentants, *Bichr b. al-Mu'tamir* de Baghdāḏ, dans un poème didactique sur l'histoire naturelle, conservé et commenté par Djāḥiẓ qui partageait ses opinions, a dédié à la raison un véritable dithyrambe :

« Que la raison est magnifique comme exploratrice et comme compagne
[dans le mal et dans le bien !
« Comme juge, qui décide sur ce qui est absent, comme on prononce sur
[une cause présente ;
« ... quelques-uns de ses effets, qu'elle discerne le bien du mal ;
« Par un possesseur de forces, que Dieu a distingué paru ne sanctification
[et une pureté plus haute[47]. »

Plusieurs d'entre eux, qui poussaient le scepticisme à l'extrême, placèrent l'expérience des sens au dernier rang parmi les critères de la connaissance[48]. En tous cas, ils furent les premiers à faire valoir dans la théologie de l'Islām les droits de la *raison*. Mais alors ils s'étaient déjà éloignés radicalement de leur point de départ. A l'apogée de leur développement, ils sont caractérisés par une critique impitoyable de ces éléments de la croyance populaire qui étaient regardés depuis longtemps comme une partie intégrante et essentielle de la foi orthodoxe. Ils contestaient l'impossibilité d'atteindre à la perfection littéraire du style qoranique, l'authenticité du ḥadīṯ dans lequel se condensaient les documents de la croyance populaire. Leur négation visait de préférence, au sein de ce système, les éléments mythologiques de l'eschatologie. Le pont du Ṣirāṭ, sur lequel on doit passer avant d'entrer dans l'au-delà, qui est mince comme un cheveu et coupant comme la lame d'une épée, sur lequel les élus glissent pour passer dans le paradis avec la rapidité de l'éclair, tandis que les prédestinés à la damnation, d'une marche incertaine, se précipitent dans le gouffre de l'enfer béant au-dessous ; la balance où sont pesées les actions des hommes, et beaucoup d'autres conceptions de cet ordre sont éliminées par eux du fonds de la croyance obligatoire et expliquées allégoriquement.

Le point de vue prépondérant qui les guida dans leur philosophie de la religion consista à épurer l'idée monothéiste de tous les obscurcissements et déformations qu'elle avait subis dans la croyance populaire traditionnelle. Et cela particulièrement à deux égards : éthique et métaphysique. Il faut écarter de Dieu toutes les conceptions qui nuisent à la croyance en sa *justice* ; et il faut purifier l'idée de Dieu de toutes les conceptions qui seraient de nature à altérer son unité, son unicité et son immu-

tabilité absolue. De plus, ils s'en tenaient fermement à l'idée du Dieu créateur, actif, prévoyant, et ils élèvent une âpre protestation contre la conception aristotélicienne de l'idée de Dieu. La doctrine aristotélicienne de l'éternité de l'univers, la reconnaissance de l'infrangibilité des lois naturelles, la négation de la providence étendue aux individus sont des cloisons qui séparent ces théologiens rationalistes de l'Islām, malgré toute la liberté de leur activité spéculative, des disciples du Stagirite. L'insuffisance des arguments à l'aide desquels ils travaillaient leur attira la raillerie et la critique sarcastique des philosophes, qui ne voulaient ni les reconnaître comme des adversaires à leur hauteur, ni reconnaître leur méthode de raisonnement comme digne d'examen [49]. On pouvait à bon droit objecter à leurs procédés que l'absence de préjugés et l'indépendance philosophique leur étaient absolument étrangères ; car ils sont inféodés à une religion tout à fait déterminée, à l'épuration de laquelle ils veulent travailler par des moyens rationnels.

Comme nous l'avons déjà fait ressortir, ce travail d'épuration porte particulièrement sur deux points : la *justice* divine et l'*unité* divine. Tout livre de doctrine mu'tazilite se compose de deux parties : l'une comprend les « chapitres de la justice » (abwāb al-'adl), l'autre « ceux de la confession de l'unité » (abwāb al-tawḥīd). Cette division bipartite détermine la disposition de toute la littérature théologique des Mu'tazilites, et en raison de cette orientation de leurs tendances religieuses et philosophiques, ils se sont donné le nom de *ahl al-'adl wal-tawḥīd*, « gens de la justice et de la confession de l'unité ». Quant à l'ordre historique dans lequel ces questions furent posées, celles relatives à la justice sont les premières. Elles se rattachent directement aux thèses des Qadarites, qui furent développées par les Mu'tazilites jusqu'en leurs extrêmes conséquences. Ils partent de ce principe, que l'homme possède un libre arbitre illimité dans ses actes, qu'il est lui-même le créateur de ses actions. Autrement, Dieu serait injuste de l'en rendre responsable.

Mais dans les conclusions qu'ils tirent de cette idée fondamentale, avancée avec la certitude d'un axiome, ils font encore quelques pas de plus que les Qadarites. En inscrivant sur leur

bannière la doctrine de la libre détermination de l'homme par lui-même et en rejetant l'arbitraire divin, ils sont amenés par cette dernière idée à en introduire une autre dans la conception de Dieu: Dieu *est nécessairement juste*; l'idée de justice ne peut pas être séparée de celle de Dieu ; on ne peut concevoir aucun acte de la volonté divine qui ne réponde à la condition de la justice. La toute-puissance de Dieu a une limite dans les exigences de la justice, auxquelles il ne peut se soustraire et qu'il ne peut abolir.

Cette formule introduit dans la conception de Dieu un élément tout à fait hétérogène par rapport à cette conception telle qu'elle existait dans le vieil Islām : celui de la *nécessité* (wudjūb). Il y a des choses qui, pour Dieu même, sont qualifiées de nécessaires : Dieu doit..., proposition qui devait passer aux yeux du vieil Islām pour une absurdité criante et même pour un blasphème. Puisque Dieu a créé l'homme avec l'intention de lui procurer le bonheur, il *devait* envoyer des prophètes pour lui en enseigner le chemin et les moyens ; ce ne fut pas un effet de sa volonté souveraine, une libéralité dont il eût pu, dans l'indépendance de sa volonté absolue, priver sa créature ; non, ce fut un acte nécessaire de la bienveillance divine (luṭf wādjib) ; Dieu ne pourrait être conçu comme un être dont les actions sont bonnes, s'il n'avait fait indiquer la voie à l'homme. Il *devait* se révéler aux hommes par les prophètes. Il a reconnu lui-même cette obligation dans le Qorān. « A Allāh incombe (c'est son devoir, *wa- 'alā- llāhi*) de conduire [les hommes] sur la voie droite » — c'est ainsi que les Mu'tazilites expliquent la sour. 16 v. 9 [50].

A côté de l'idée du *luṭf nécessaire*, il en est encore une autre, étroitement liée à celle-ci, qu'ils introduisent dans la conception de Dieu : l'idée *de l'opportunité* (al-aṣlaḥ). Les dispositions divines ont en vue, et ceci encore est *nécessaire*, le salut de l'homme. Les hommes peuvent aussi librement suivre que rejeter cet enseignement révélé pour leur salut. Mais le Dieu juste *doit* encore récompenser les bons et châtier les méchants ; son arbitraire qui, d'après les idées orthodoxes, lui ferait peupler suivant son caprice paradis et enfer, l'injustice de ce fait que vertu et soumission n'assureraient au juste aucune garantie pour la récompense de l'au-delà, disparaissent pour faire place à une équité à laquelle Dieu est *contraint* de conformer ses actes.

Et dans cet ordre d'idées, ils vont encore plus loin. Ils adoptent la loi de *compensation* (al-'iwaḍ), nouvelle restriction à l'arbitraire divin tel que le représente l'orthodoxie. Pour toute peine et toute souffrance imméritée que le juste aura supportée ici-bas parce que Dieu l'a jugée *aṣlaḥ*, opportune et salutaire pour lui, il *doit* lui être donné compensation dans l'au-delà. Ceci n'avait en soi rien de particulièrement caractéristique ; en tempérant le mot délicat : « doit », on s'accordait même avec un postulat de l'orthodoxie. Mais une grande partie des Mu'tazilites étendent ce postulat, non seulement aux hommes justes ou aux enfants innocents qui subissent sur terre des maux et des souffrances imméritées, mais encore aux *animaux*. L'animal doit recevoir dans une autre existence une compensation aux tourments que lui imposent ici-bas l'égoïsme et la cruauté de l'homme. Autrement Dieu ne serait pas juste. C'est, pourrait-on dire, la protection des animaux sous une forme transcendentale.

Nous voyons avec quelle logique les Mu'tazilites développent leur dogme de la justice divine et comment, en dernière fin, ils opposent à l'homme libre un Dieu dont l'indépendance n'est plus entière.

A ceci se rattache encore une conception fondamentale dans le domaine de l'éthique.

Qu'est-ce qui est, au point de vue de la morale religieuse, *bon* et *mauvais*, ou, comme le veut la terminologie théologique, qu'est-ce qui est *beau* et qu'est-ce qui est *laid* (*ḥasan-qabīḥ*)? L'orthodoxe répond : ce qui est bon et beau, c'est ce que Dieu ordonne ; ce qui est mauvais ou laid, c'est ce que Dieu interdit. L'irresponsable volonté divine et ses décisions sont la mesure du bien et du mal. Il n'y a rien de rationnellement bon ou de rationnellement mauvais. Le meurtre est condamnable parce que Dieu l'a défendu ; il ne serait pas mal si la loi divine ne l'avait pas défini tel. Il n'en est pas de même pour le Mu'tazilite. Pour lui, il y a un bien absolu et un mal absolu, et c'est la raison qui donne la mesure de cette appréciation. C'est elle qui est le *prius*, non la volonté divine. Une chose n'est pas bonne parce que Dieu l'a ordonnée, mais Dieu l'a ordonnée parce qu'elle est bonne. Ceci ne reviendrait-il pas à dire, si nous pouvions transposer en termes modernes ces définitions des théologiens de Baṣra et de

Baghdād, que Dieu est lié dans les lois qu'il édicte par l'*impératif catégorique?*

6. Nous venons de passer en revue une série d'idées et de principes propres à montrer que l'opposition des Mu'tazilites à la simple conception orthodoxe de la foi ne roule pas seulement sur des questions métaphysiques, mais que ses conséquences pénètrent profondément les idées fondamentales de l'éthique et sont, dans l'Islām positif, d'une grande portée quant à la notion de la législation divine.

Mais les Mu'tazilites avaient encore beaucoup plus à faire dans l'autre domaine qui faisait l'objet de leur philosophie rationaliste de la religion, dans le domaine de l'*idée monothéiste*. Là, il leur fallait d'abord élaguer la végétation parasitaire dont l'invasion avait compromis la pureté de cette idée.

En premier lieu ils avaient pour tâche d'extirper, comme inconciliable avec une notion élevée de Dieu, les conceptions *anthropomorphistes* de l'orthodoxie traditionnelle. L'orthodoxie ne voulait pas se prêter à autre chose qu'à une compréhension littérale des expressions anthropomorphistes et anthropopathiques contenues dans le Qorān et les textes traditionnels. Dieu voyant, entendant, irrité, souriant, assis, debout, et même ses mains, ses pieds, ses oreilles, dont il est si souvent question dans le Qorān et d'autres textes, tout cela doit être interprété à la lettre. L'école ḥanbalite notamment combattit en faveur de cette grossière conception de Dieu. Elle la tenait pour la *Sunna*. C'est tout au plus si ces vieux croyants consentent à avouer que, tout en exigeant l'interprétation littérale du texte, ils sont incapables de préciser comment on peut concevoir la réalité de cette représentation. Ils exigent la foi aveugle à la lettre du texte *bilā keïf*, « sans comment » (d'où le nom de *balkafa* donné à cette opinion). La détermination plus précise du *comment* dépasse l'entendement humain, et l'on ne doit pas s'immiscer dans des choses qui ne sont pas soumises à la pensée humaine. On connaît par leurs noms les vieux exégètes qui approuvaient cette proposition : Dieu est « chair et sang » et il a des membres; on se contentait d'ajouter que ces membres ne pouvaient absolument pas être conçus comme semblables à ceux des hommes, suivant la parole qoranique : « Il n'est rien qui lui soit semblable, et il est celui

qui entend et celui qui voit » (42 v. 9). Or on ne peut rien concevoir comme *existant* réellement qui ne soit une substance. La représentation de Dieu comme un pur esprit équivaut pour eux à l'athéisme.

Les anthropomorphistes musulmans ont parfois appliqué cette conception d'une façon incroyablement grossière. Je mentionne ici à dessein des faits de date plutôt récente, pour faire comprendre de quelle manière effrénée ces idées purent se donner libre cours en un temps où aucune opposition spiritualiste n'était encore intervenue pour les modérer. L'exemple d'un théologien andalou peut donner une idée des excès qui furent possibles sur ce terrain. Un théologien très célèbre de Mayorque qui mourut à Baghdād vers 524/1130, *Muḥammed b. Sa'dūn*, plus connu sous le nom d'*Abū 'Āmir al- Qurachī*, allait jusqu'à dire ce qui suit : « Les hérétiques allèguent le verset du Qorān : « Aucune chose ne lui (Dieu) est semblable ». Or cela veut dire seulement que rien ne peut lui être comparé quant à sa *divinité* ; mais en ce qui concerne sa forme, il est fait comme toi et moi ». C'était interpréter ce verset à peu près comme si l'on voulait interpréter celui dans lequel Dieu s'adresse aux femmes du Prophète : « O femmes du Prophète, vous n'êtes pas comme n'importe quelle autre femme » (33 v. 32), en lui prêtant le sens que d'autres femmes sont à un degré plus bas de dignité, mais que, quant à la *forme*, elles leur ressemblent tout à fait. On doit avouer qu'il n'y a pas peu de blasphème dans cette herméneutique orthodoxe. Son promoteur ne recule pas devant les conséquences les plus extrêmes. Un jour, il lisait le verset du Qorān (68 v. 42) dans lequel il est dit du jour du jugement dernier : « Au jour où la cuisse sera mise à nu et où ils seront appelés à l'adoration ». Pour repousser aussi énergiquement que possible toute explication figurée, il frappa en même temps sur sa cuisse et dit : « une cuisse véritable, toute pareille à celle-ci [51] ». De même, le célèbre cheïkh ḥanbalite Taqī al-dīn ibn Teïmiyya († 728/1328) aurait cité dans un de ses sermons un texte dans lequel il était question de la « descente » de Dieu. Pour bannir toute ambiguïté et pour illustrer *ad oculos* sa conception de la descente de Dieu, le cheïkh descendit quelques degrés de la chaire en disant : « tout comme je descends ici » (*kanuzūlī hāḏā*).

C'est contre ces partisans de la vieille tendance anthropomorphiste que les Mu'tazilites eurent tout d'abord à combattre sur le terrain religieux, en spiritualisant, par une interprétation métaphorique fondée sur la pureté et la dignité de la notion islamique de Dieu, toutes ces expressions du texte saint, qui lui attribuent la forme humaine. Il résulta de telles tendances une nouvelle méthode d'exégèse qoranique, à laquelle on appliqua l'ancienne dénomination de *ta'wīl*, au sens d'interprétation figurée, et contre laquelle les Ḥanbalites protestèrent de tout temps [52].

En ce qui concerne les traditions, les Mu'tazilites avaient encore à leur disposition le moyen de rejeter comme non authentiques les textes qui reflétaient une conception trop grossièrement anthropomorphiste ou qui y donnaient lieu. Par là l'Islām devait aussi être libéré de tout un amas de fables absurdes qui, favorisées par la croyance populaire avide de légendes, s'étaient accumulées notamment sur le terrain de l'eschatologie, et que la forme du ḥadīṯ avait religieusement accréditées. Au point de vue dogmatique, il n'a été fait état par l'orthodoxie d'aucune représentation autant que de celle qui se fonde sur le texte du Qorān (75 v. 23), à savoir que les justes contemplent Dieu corporellement dans l'au-delà. C'est ce que ne pouvaient admettre les Mu'tazilites et ils s'en laissaient peu imposer par la définition plus précise, franchement exclusive de tout ta'wīl, qui est donnée encore de cette *contemplation* dans les traditions : « comme vous voyez la lune claire au firmament [53] ». Ainsi la vision matérielle de Dieu, que les Mu'tazilites soustrayaient par une explication spiritualiste au sens littéral immédiat, resta une vraie semence de zizanie entre eux, renforcés des théologiens gagnés par leurs scrupules, et les orthodoxes de la vieille tradition, auxquels se joignaient aussi sur ces questions les rationalistes intermédiaires dont nous aurons encore à faire la connaissance au cours de cette leçon.

7. Dans les questions relatives au *tawḥīd*, au dogme de l'unité, que traitent les Mu'tazilites, ils s'élèvent à une vue *générale* plus haute encore en approfondissant d'une manière étendue la question des *attributs divins*. Peut-on reconnaître à Dieu des attributs sans altérer la foi en son unité indivisible et inaltérable?

Pour résoudre cette question l'on fit de grands frais de dialectique subtile, tant du côté des différentes écoles des Mu'tazilites eux-mêmes — car, dans les diverses définitions de leurs doctrines, ils ne présentent pas, même entre eux, une parfaite homogénéité —, que du côté de ceux qui cherchaient à concilier le point de vue orthodoxe avec le leur. Car nous devons déjà indiquer ici, sauf à y revenir bientôt, l'apparition, depuis le début du xe siècle, de tendances moyennes qui distillèrent quelques gouttes de rationalisme dans l'huile de l'orthodoxie, pour sauver les vieilles formules du déchaînement des considérations rationnelles. Les expressions du dogme orthodoxe, atténuées par quelques fioritures rationalistes, dont l'allure dénote un retour à l'orthodoxie traditionnelle, sont liées aux noms d'*Abu-l-Ḥasan al-Ach'arī* (✝ Baghdād 324/935) et d'*Abū Manṣūr al-Māturīdī* (✝ Samarqand 333/944). Tandis que le système du premier dominait dans les provinces centrales du monde musulman, celui du second fleurissait dans les pays orientaux et dans l'Asie centrale. Il n'y a pas de différences essentielles entre les deux tendances. Il s'agit, la plupart du temps, de minutieuses controverses verbales, sur la portée desquelles nous pouvons être édifiés si nous signalons, par exemple, la divergence soulevée par la question de savoir si un musulman peut employer la formule suivante : « Je suis un croyant, si Dieu le veut », question que les disciples d'al-Ach'arī et d'al-Māturīdī tranchent d'une façon opposée, en basant leur décision sur une foule de subtils arguments théologiques. En général, les idées des Māturīdites sont plus libérales que celles de leurs collègues ach'arites. Ils se tiennent d'un degré plus près qu'eux des Mu'tazilites. Citons-en un seul exemple, que nous offre leur divergence sur la réponse à cette question : quel est le fondement de l'obligation de croire en Dieu ?

Les Mu'tazilites répondent : la *raison*; les Ach'arites disent : c'est *parce que cela est écrit* que l'on doit croire en Dieu, et les Māturīdites : le devoir de croire en Dieu est fondé sur le commandement divin, mais celui-ci cependant est perçu par la raison ; ainsi la raison n'est pas la source, mais l'instrument de la croyance en Dieu.

Cet exemple peut nous faire comprendre toute la méthode

scolastique de la controverse dogmatique dans l'Islām. Nous sommes ramenés aux disputes à propos de mots, et même de lettres, des théologiens byzantins sur ὁμουσία et ὁμοιουσία, si nous nous plongeons dans les subtilités des définitions qui raffinent autour de la question des attributs de Dieu. Peut-on prêter à Dieu des attributs ? Ce serait apporter une division dans l'unité de son essence. Quand bien même on concevrait ces attributs — et l'on ne saurait le faire autrement pour Dieu — comme non distincts de son essence, non ajoutés à celle-ci, mais inhérents à elle de toute éternité, l'on arriverait cependant, par la seule apposition de telles entités *éternelles*, même indissolublement liées à l'essence divine, à admettre l'existence d'êtres *éternels* auprès du seul Dieu éternel. Or ceci est *chirk*, association.

Le postulat du tawḥīd, de la foi pure à l'unité, serait donc le rejet des attributs de Dieu, qu'ils soient éternels et inhérents, ou adjoints à son essence. Cette considération devait conduire à la négation des attributs. Dieu n'est pas omniscient par une *science*, omnipotent par une *puissance*, vivant par une *vie*. Il n'y a en Dieu ni science, ni puissance, ni vie séparées ; mais tout ce qui nous apparaît en tant qu'attribut est indivisiblement *un* et n'est pas distinct de Dieu lui-même. « Dieu est savant » n'est pas autre chose que « Dieu est puissant » et « Dieu est vivant », et quand même nous multiplierions ces énonciations à l'infini, nous n'arriverions pas à dire autre chose que : *Dieu est*.

On ne peut nier que ces considérations tendent à faire rayonner l'idée monothéiste dans l'Islām avec une plus grande pureté qu'elle ne se présente sous les altérations des croyances populaires, esclaves de la lettre. Mais aux yeux des orthodoxes, cette épuration devait paraître un *ta'ṭīl*, un dépouillement de la notion de Dieu, une vraie κένωσις. « Les paroles de ces gens reviennent à dire qu'en somme il n'y a pas de Dieu au ciel » ; c'est ainsi qu'un vieil orthodoxe caractérise tout naïvement, au début de la controverse dogmatique, la thèse de ses adversaires rationalistes. L'absolu n'est pas accessible, ni perceptible. Si Dieu était identifié avec ses attributs compris dans son unité, on pourrait prier de la sorte : « O science, aie pitié de moi ! » Et encore : La négation des attributs se heurte à chaque pas à des phrases claires du Qorān où il est question de la science de Dieu, de sa puis-

sance, etc. Donc ces attributs peuvent et même doivent lui être reconnus; les nier constitue une erreur manifeste, une infidélité et une hérésie.

Ce fut la tâche des médiateurs de concilier la négation tranchée des rationalistes avec la vieille conception des attributs au moyen de formules acceptables. Les gens qui marchaient dans les voies intermédiaires d'al-Ach'arî inventèrent dans ce but la formule suivante : *Dieu sait par une science qui n'est pas distincte de son essence*. La clause additionnelle devait sauver la possibilité dogmatique des attributs. Mais nous sommes bien loin d'en avoir fini avec les formules spécieuses. Les Māturīdites, eux aussi, s'efforcent d'établir un pont qui puisse être jeté entre l'orthodoxie et le mu'tazilisme. Ils se contentent en général de la formule agnostique. Il y a des attributs en Dieu (car ils sont établis dans le Qorān), mais l'on ne peut dire ni qu'ils soient identiques à Dieu, ni qu'ils soient à concevoir comme distincts de son essence. De plus, la conception ach'arite de la reconnaissance des attributs paraissait à beaucoup d'entre eux une formule indigne de la divinité. Dieu est savant *par* sa science éternelle. *Par* (bi) : n'y a-t-il pas là une représentation en quelque sorte instrumentale ? — La science, la puissance, la volonté de Dieu, toutes ces forces divines qui forment la plénitude infinie de son essence ne se manifestent-elles pas immédiatement, et la notion de ce caractère immédiat n'est-elle pas supprimée par la petite syllabe *bi*, qui dans le langage remplit la fonction d'instrumental (par) ? Dans leur crainte de rabaisser grammaticalement la majesté de Dieu, les cheïkhs de Samarqand ont eu recours à l'ingénieux expédient d'adopter une formule intermédiaire ainsi conçue : *Il est savant et possède une science qui lui est attribuée dans le sens de l'éternité*, etc.

Ceci nous permet de constater que nos théologiens musulmans ne s'étaient pas trouvés en vain, en Syrie et en Mésopotamie, dans le voisinage des dialecticiens des nations vaincues.

8. L'idée de la *parole de Dieu* forma l'un des objets les plus sérieux de la controverse dogmatique. Comment doit-on entendre que Dieu possède l'attribut de la *parole*, et comment expliquer la manifestation de cet attribut par les révélations matérialisées dans les saintes Écritures ?

Bien que ces questions appartiennent à l'ensemble de la doctrine des attributs, elles en sont cependant distraites et traitées comme une matière indépendante de spéculation dogmatique ; elles ont aussi de très bonne heure fait l'objet de controverses en dehors de cet ensemble.

L'orthodoxie y répond en disant : la parole est un attribut *éternel* de Dieu, qui comme tel n'a pas eu de commencement et n'est jamais interrompu, pas plus que sa science, sa puissance et les autres qualités de son essence infinie. Donc ce qui est reconnu comme manifestation de Dieu parlant, sa révélation — et c'est le Qorān qui à ce sujet intéresse l'Islām en première ligne — n'est pas apparu dans le temps par une volition créatrice spéciale de Dieu, mais a existé de *toute éternité*. *Le Qorān est incréé*. Tel est jusqu'aujourd'hui le dogme orthodoxe.

D'après ce qui précède, on peut à coup sûr escompter que les Mu'tazilites apercevront là aussi une rupture du monothéisme pur. Dans l'attribut anthropomorphique de la parole prêté à Dieu, dans l'admission d'une entité éternelle à côté de Dieu, ils ne virent pas moins que la suppression de l'unité de l'essence divine. Et dans ce cas l'opposition fut plus à la portée de tous, puisqu'il ne s'agissait plus seulement d'abstractions, comme dans la question des attributs en général, mais qu'une chose tout à fait concrète tenait la première place dans cette spéculation. Car, distraite de l'ensemble de la controverse sur les attributs où elle a primitivement sa racine, la question trouve son centre de gravité dans la formule : « Le *Qorān* est-il créé ou incréé ? », interrogation qui devait exciter l'intérêt du moindre musulman, quoique la réponse à y faire revînt à une série de considérations qui le laissaient absolument indifférent.

Les Mu'tazilites inventèrent pour expliquer « Dieu parlant » une bien singulière théorie mécanique, avec laquelle ils tombèrent pour ainsi dire de Charybde en Scylla. Ce ne peut être la voix de Dieu qui se manifeste au Prophète lorsqu'il sent la révélation de Dieu agir sur lui par son organe auditif. C'est une *voix créée*. Lorsque Dieu veut se manifester phonétiquement, il confère, par un acte créateur spécial, la parole à un substratum matériel. C'est cette parole qu'entend le Prophète. Elle n'est pas la parole immédiate de Dieu, mais une parole créée par Dieu et se mani-

festant indirectement, dont la teneur répond à la volonté de Dieu. Cette conception leur suggéra la forme à donner à la thèse du *Qorān créé*, qu'ils opposèrent au dogme orthodoxe de la parole de Dieu éternelle et incréée.

Aucune des innovations mu'tazilites n'a allumé une controverse aussi vive, dépassant les milieux scolastiques et influant sur la vie publique. Le khalife al-Ma'mūn s'y rallia, et comme un souverain pontife, il décréta sous la menace de lourdes peines l'admission du dogme de la création du Qorān. Il fut aussi suivi en cela par son successeur Mu'taṣim ; les théologiens orthodoxes et ceux qui ne voulaient pas y acquiescer furent soumis à des tortures, à des tracasseries, à des incarcérations. Des qāḍīs à l'échine souple et d'autres organes religieux se prêtèrent au rôle d'inquisiteurs pour inquiéter et persécuter les partisans inflexibles de l'orthodoxie, et aussi ceux qui ne voulaient pas se prononcer assez nettement en faveur de la croyance à la création du Qorān, hors laquelle il n'y avait pas de salut.

Un savant américain, *Walter M. Patton*, a retracé, en 1897, dans un ouvrage excellent, la marche de ce mouvement d'inquisition rationaliste à l'égard de l'une de ses plus éminentes victimes, en dépeignant dans une étude documentée les vexations subies par l'homme dont le nom est devenu le mot d'ordre de l'attachement rigoureux à la foi islamique, l'Imām *Aḥmed b. Ḥanbal*[54]. J'ai dit ailleurs, et je puis répéter ici : « Les inquisiteurs du libéralisme étaient, si possible, encore plus terribles que leurs confrères de foi servilement littérale ; en tous cas, leur fanatisme est plus odieux que celui des victimes qu'ils emprisonnent et maltraitent[55] ».

C'est seulement sous le khalife Mutawakkil, un esprit peu éclairé et peu sympathique, qui savait fort bien allier à l'orthodoxie dogmatique l'ivrognerie et l'amour de la littérature obscène, que les adeptes du vieux dogme peuvent librement relever la tête. De persécutés, ils deviennent alors persécuteurs et s'entendent fort bien à mettre en pratique pour la plus grande gloire d'Allāh la vieille maxime « Vae victis ! ». C'était en même temps une époque de décadence politique ; de tels moments ont toujours été propices aux obscurantistes. Le domaine du Qorān incréé s'étend de plus en plus. On ne se contente plus de formuler le dogme

d'une façon générale et élastique dans son obscurité, de proclamer que le Qorān est éternel et increé. Qu'est le Qorān increé? Est-ce la pensée de Dieu, la volonté de Dieu exprimées dans ce livre? Est-ce le *texte* déterminé que Dieu a révélé au Prophète « en claire langue arabe et sans détour » ? L'orthodoxie, avec le temps, devint insatiable : *ce qui est entre les deux côtés de la reliure est la parole de Dieu*, donc l'idée de la non-création embrasse même l'exemplaire écrit du Qorān, avec ses lettres tracées à l'encre et couchées sur le papier. De même, ce qui est « lu dans les niches à prière », par conséquent la récitation quotidienne du Qorān, telle qu'elle sort du gosier des croyants, n'est pas distincte de la parole de Dieu, éternelle et increéee. Les partis moyens des Ach'arites et des Māturīdites faisaient à cet égard quelques concessions permises par la raison. Al-Ach'arī avait posé dans la question capitale cette thèse : la parole (kalām) de Dieu est éternelle; mais cela ne s'applique qu'à la *parole spirituelle* (kalām nafsī), attribut éternel de Dieu, qui n'a jamais commencé et n'a jamais été interrompu. Au contraire, la révélation aux prophètes, ainsi que toutes les autres manifestations de la parole divine, sont respectivement des exposants de la parole de Dieu éternelle et continue [56]. Et il applique cette conception à toute manifestation concrète de la révélation.

Écoutons ce que dit Māturīdī relativement à l'opinion du parti moyen sur cette question : « Si l'on demande : Qu'est-ce qui est écrit dans les exemplaires du Qorān? nous disons : « C'est la parole de Dieu; ce que l'on récite dans les niches des mosquées et ce que l'on articule avec le gosier (organe de la parole) est aussi la parole de Dieu; mais les lettres (écrites) et les sons, les mélodies et les voix sont des choses *créées* ». Les cheïkhs de Samarqand exposent cette restriction. Les Ach'arites disent : « Ce qui apparaît écrit dans l'exemplaire du Qorān n'est pas la parole de Dieu, mais seulement une communication de celle-ci, une relation de ce qu'elle est ». C'est pourquoi ils estiment licite de brûler des parties isolées d'un exemplaire du Qorān écrit (puisque ce n'est pas en soi la parole de Dieu). Ils se fondent en cela sur ce que le verbe de Dieu est son attribut, et que son attribut ne se manifeste pas séparé de lui; ainsi ce qui

apparaît sous une forme isolée, comme le contenu d'une feuille de papier écrite, ne peut être regardé comme la parole de Dieu. Mais nous (les Māturīdites) disons à cela : cette assertion des Ach'arites est encore beaucoup plus nulle que celle des Mu'tazilites ».

On peut juger par là que les modérés ne peuvent être unis entre eux. L'orthodoxie agit d'autant plus conséquemment en étendant démesurément le cercle dans lequel elle circonscrit la notion de la parole de Dieu increéée. La formule *lafẓī bi-l-qur'ān makhlūq*, c'est-à-dire « ma prononciation du Qorān est créée », est pour eux une hérésie. Un homme pieux comme Bukhārī, dont le canon traditionnel est, aux yeux du vrai croyant musulman, le livre le plus saint après le Qorān, fut en butte à des vexations, parce qu'il tenait pour licites de semblables formules [57].

Al-Ach'arī lui-même, dont les disciples donnaient, comme nous venons de le voir, une définition d'une tendance un peu plus libérale de la parole de Dieu, ne s'en tint pas à sa formule rationaliste. Dans le dernier exposé définitif de sa doctrine, il s'exprime ainsi : « Le Qorān est sur la table (céleste) bien gardée ; il est dans la poitrine de ceux à qui la science est départie ; il est lu par les langues ; il est réellement dans les livres ; il est réellement récité par nos langues ; il est réellement entendu par nous, ainsi qu'il est écrit : « Et si un idolâtre sollicite ta protection, accorde-la-lui, à condition qu'il entende la parole d'Allāh » (9 v. 6) ; ce que tu lui dis est donc la parole même d'Allāh. Ce qui veut dire que tout cela est identique à la parole de Dieu increéée sur la table céleste, et qui s'y trouve de toute éternité : *en vérité* (fi-l-ḥaqīqat) et non pas en quelque sorte dans un sens pris au figuré, non pas dans le sens que tout cela n'est qu'une copie, une citation, une communication de l'original céleste. Non : tout cela est identique à l'original céleste ; ce qui est vrai de lui l'est aussi de ces manifestations dans le temps et dans l'espace provoquées en apparence par les hommes [58] ».

9. Tout ce que nous avons constaté ici de la nature du mouvement mu'tazilite donne à ces philosophes religieux le droit de prétendre au titre de *rationalistes*. Ce titre, nous ne le leur contesterons pas. Ils ont le mérite d'avoir, les premiers dans l'Islām, élevé la *raison* au rang de source de la connaissance religieuse,

et même d'avoir reconnu ouvertement la valeur du doute comme premier moteur de la connaissance.

Mais pouvons-nous pour cela les nommer aussi des *libéraux?* Ce titre-ci, il nous le leur faut refuser. Ils sont, avec leurs formules opposées à la conception orthodoxe, les premiers fondateurs du *dogmatisme* dans l'Islām. Celui qui veut être sauvé doit n'avoir foi qu'en ces formules inflexibles et non dans d'autres. Sans doute, par ces définitions, ils avaient en vue de mettre d'accord la religion et la raison; mais c'étaient des formules rigides et étroites qu'ils opposaient au traditionnalisme non défini des vieux croyants et qu'ils défendaient dans leurs discussions sans fin. Ils étaient aussi *intolérants* à l'extrême. La tendance à l'intolérance est inhérente au dogmatisme de par sa nature. Lorsque les Mu'tazilites eurent la chance de voir leur doctrine reconnue comme religion d'État sous le règne de trois khalifes 'abbāsides, elle fut imposée au moyen de l'inquisition, de l'emprisonnement et du terrorisme jusqu'au moment où, peu après, la réaction, redressant la tête, laissa de nouveau respirer librement ceux qui croyaient posséder dans la religion un ensemble de pieuses traditions, mais non le fruit de théories rationalistes douteuses.

Quelques propos des Mu'tazilites peuvent nous édifier sur l'esprit d'intolérance dont étaient pénétrés leurs théologiens. « Quiconque n'est pas Mu'tazilite ne doit pas être appelé croyant », ainsi s'exprime très nettement l'un de leurs maîtres. Et ceci n'est qu'une conséquence de leur doctrine générale, d'après laquelle celui qui ne cherche pas Dieu « sur le chemin de la spéculation » ne peut être nommé croyant. Le commun peuple, aux croyances naïves, ne compte donc pas parmi les musulmans. Sans opération de la raison, il n'y a pas de foi. La question du « takfīr al-'awāmm », c'est-à-dire *la stigmatisation du vulgaire comme mécréant*, est à l'ordre du jour dans la science religieuse des Mu'tazilites. Aussi n'en manque-t-il pas pour dire qu'on ne peut faire la prière derrière un de ces naïfs croyants non rationalistes. Un célèbre représentant de cette école, Mu'ammar b. 'Abbād, déclare infidèle quiconque ne partage pas sa manière de voir sur les attributs et le libre arbitre. Un autre pieux Mu'tazilite, Abū-Mūsā al-Murdār, que nous pourrions citer comme

un exemple des débuts piétistes de la même école, a, partant du même point de vue, déclaré que ses propres thèses menaient seules au salut, si bien qu'on put lui répondre que, d'après son opinion exclusive, lui seul, et tout au plus deux ou trois de ses disciples avec lui, pourraient entrer au paradis des croyants [59].

Ce fut un réel bonheur pour l'Islām que la faveur politique accordée à une telle conception se soit bornée aux règnes de trois khalifes. Où en seraient arrivés les Mu'tazilites, s'ils avaient eu plus longtemps à leur disposition le secours du pouvoir régnant ? La doctrine de Hichām al-Fūṭī, par exemple, un de ceux qui se refusaient le plus radicalement à admettre les attributs divins et la détermination de la destinée, montre comment quelques-uns d'entre eux se représentaient les choses. « Il estimait licite de tuer traîtreusement les adversaires de sa doctrine et de s'emparer de leurs biens par ruse ou par force ; ce sont des infidèles : donc leur vie et leurs biens sont hors la loi [60] ». Ces théories ne sont, bien entendu, que des théories de cénacles ; mais elles sont poussées assez loin pour arriver à cette idée que les territoires dans lesquels la confession du mu'tazilisme ne domine pas doivent être regardés comme pays de guerre (dār al-ḥarb). La géographie musulmane présente, outre la division du monde en sept climats, une autre division encore plus tranchée : celle du territoire musulman et du territoire de guerre [61]. On range dans la seconde catégorie tous les pays où l'infidélité règne encore parmi les habitants, bien que la sommation (da'wā) de faire profession de l'Islām leur soit parvenue. C'est le devoir des chefs de l'Islām d'investir de tels territoires. C'est le *djihād*, la guerre sainte ordonnée par le Qorān, l'un des chemins les plus sûrs du martyre. Beaucoup de Mu'tazilites auraient voulu assimiler à ces pays de guerre le pays où ne régnait pas leur conception dogmatique. Il fallait y combattre par le glaive, comme chez les infidèles et les païens [62].

C'est là, à la vérité, un rationalisme très énergique ; mais nous ne pouvons célébrer comme représentants de vues libérales et tolérantes ceux dont les doctrines furent le point de départ et l'aliment d'un tel fanatisme. Malheureusement c'est ce à quoi l'on ne pense pas toujours lorsqu'on apprécie historiquement le mu'tazilisme, et beaucoup de fantaisies casuistiques nous tracent

d'une évolution possible de l'Islām un tableau tendant à montrer combien il eût été salutaire pour son développement que le mu'-tazilisme fût arrivé à la domination spirituelle. Il n'y a plus guère à y croire après ce que nous venons d'en entendre. Nous ne pouvons méconnaître que l'activité des Mu'tazilites a eu *un* effet salutaire : ce sont eux qui ont contribué à mettre en valeur le *'aql*, la raison, même dans les questions de foi. C'est là le mérite incontesté et considérable qui leur assure une place importante dans l'histoire de la religion et de la culture de l'Islām. En dépit de toutes les difficultés et de toutes les récusations, le droit du *'aql*, à la suite de leurs luttes, a triomphé dans une plus ou moins grande mesure jusque dans l'Islām orthodoxe. Il n'était plus aisé de s'en écarter complètement.

10. Nous avons jusqu'ici mentionné plusieurs fois les noms des deux Imāms *Abu-l-Ḥasan al-Ach'arī* et *Abū-Manṣūr al-Māturīdī*, dont le premier au centre du khalifat, et le second dans l'Asie centrale, ont apaisé les controverses dogmatiques par des formules médiatrices qui sont maintenant reconnues comme articles de foi dans l'Islām orthodoxe. Il ne vaut pas la peine d'entrer dans les détails des divergences micrologiques qui séparent ces deux systèmes étroitement apparentés. Le premier a acquis une grande importance historique. Son fondateur, lui-même élève des Mu'tazilites, s'est séparé subitement de son école — la légende parle d'un songe dans lequel le Prophète lui apparut et le détermina à ce changement — et est revenu ouvertement au sein de l'orthodoxie, à laquelle lui et encore davantage ses disciples fournirent des formules intermédiaires, d'un caractère plus ou moins orthodoxe. Cependant ils ne purent non plus répondre au goût des vieux conservateurs ; pendant longtemps il ne leur fut pas possible de se risquer à enseigner publiquement la théologie. Ce n'est que lorsque le célèbre vizir des Seldjūkides, *Niẓām al-mulk*, au milieu du XIe siècle, créa dans les grandes écoles fondées par lui à Nisābūr et à Baghdād des chaires publiques pour la nouvelle doctrine théologique, que la dogmatique ach'arite put être enseignée officiellement et fut admise dans le système de la théologie orthodoxe ; ses plus illustres représentants purent avoir des chaires dans les établissements niẓāmiens. C'est donc là que se décida la victoire de l'école ach-

ʿarite dans sa lutte contre le muʿtazilisme d'une part, et contre l'orthodoxie intransigeante d'autre part. L'époque où fleurissent ces établissements est donc importante, non seulement dans l'histoire de l'enseignement, mais aussi dans celle de la dogmatique musulmane. Il nous faut maintenant examiner de plus près ce mouvement.

Lorsqu'on appelle al-Achʿarī un homme d'opinion moyenne, il ne faut pas généraliser cette caractéristique de ses tendances théologiques en l'étendant à tous les points de doctrine sur lesquels la lutte était engagée dans le monde islamique, au VIIIe et au IXe siècles, entre des opinions contradictoires. Sans doute il propose des formules conciliatrices, même dans les questions du libre arbitre et de la nature du Qorān. Mais ce qui doit être regardé comme caractérisant le mieux son attitude théologique, c'est la position qu'il prend dans une question qui pénètre plus profondément que toutes les autres les conceptions religieuses des masses, je veux dire la définition de l'idée de Dieu par rapport à l'anthropomorphisme.

On ne saurait en vérité qualifier de *conciliatrice* la position prise *par lui* dans cette question. Nous possédons heureusement de lui, qui est la plus grande autorité dogmatique de l'Islām orthodoxe, un abrégé de dogmatique où il expose sa doctrine sous une forme définitive et où il polémique — non sans fureur fanatique, ajoutons-le — contre les opinions opposées des Muʿtazilites. Cet important traité [63], qui passait jadis pour perdu et ne nous était, jusqu'à ces derniers temps, connu que fragmentairement par des citations, nous est devenu depuis peu d'années accessible par une édition complète publiée à Ḥaïdarābād. Il constitue l'un des documents fondamentaux pour qui veut s'occuper en quelque façon de l'histoire des dogmes musulmans. Le rapport d'al-Achʿarī avec le rationalisme nous y est rendu douteux dès l'introduction par cette déclaration: « La direction religieuse à laquelle nous nous rallions, c'est de nous tenir au livre de notre Dieu, à la Sunna de notre Prophète et à ce qui nous est transmis de la tradition par les Compagnons, par leurs successeurs et par les Imāms. C'est là que nous trouvons notre ferme appui. Et nous confessons ce que nous enseigne Abū-ʿAbdallāh Aḥmed Muḥammed Ibn-Ḥanbal (puisse Dieu faire briller

son visage, élever son rang et rendre riche sa récompense), et nous combattons tout ce qui combat sa doctrine; car il est l'Imām le plus excellent et le chef le plus parfait ; par lui, Allāh a fait éclater la vérité et supprimé l'erreur, montré clairement le droit chemin et anéanti les fausses doctrines des hérétiques et les doutes des incrédules. Que la miséricorde de Dieu soit sur lui ! Il est l'Imām préféré et l'ami hautement apprécié ».

Donc, dès le début de son Credo, al-Ach'arī se déclare ḥanbalite. Cela ne donne pas à supposer des dispositions conciliantes. Et en effet, lorsqu'il vient à parler des tendances de l'anthropomorphisme, il déverse tout le flux de sa raillerie sur les rationalistes qui cherchent des explications figurées aux termes matériels des textes saints. Non content de montrer la sévérité du dogmatique orthodoxe, il recourt aussi aux philologues. Dieu dit lui-même qu'il a révélé le Qorān « en claire langue arabe » ; on ne peut donc l'entendre que dans le sens régulier et courant donné à l'arabe. Or où un Arabe a-t-il jamais employé dans le sens de *bienveillance* le mot « main », etc., et usé de ces artifices de langage que les rationalistes veulent découvrir dans le texte clair pour dépouiller de toute substance la notion de Dieu ? « Abu-l-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al-Ach'arī dit : c'est par Dieu que nous cherchons la bonne direction, c'est en lui que nous voulons trouver notre satisfaction, et il n'y a de force et de puissance qu'en Allāh, et c'est de lui que nous implorons secours ». Mais ensuite vient ceci : « Si quelqu'un nous demande : Dieu a-t-il un visage ? nous répondons : Il en a un, et nous contredisons par là les fausses doctrines, car il est écrit : « Et la face de ton Seigneur demeure pleine de gloire et de majesté (55 v. 27) ». — Et si quelqu'un me demande : Dieu a-t-il des mains ? je réponds : Certes, car il est écrit : « La main de Dieu est au-dessus de vos mains » (48 v. 10), et encore : « Ce que j'ai créé de mes deux mains » (38 v. 74). Et il est rapporté : « Dieu a frotté *de sa main* (bi-yadihi) la colonne vertébrale d'Adam et en a tiré toute la postérité d'Adam ». Et il est rapporté : « Dieu créa Adam *de sa main* et créa le jardin d'Eden de sa main, et y planta l'arbre ṭūbā de sa main, et il écrivit la Thora de sa main ». Et il est écrit : « Ses deux mains sont étendues » (5 v. 69); et une parole du Prophète dit : « Ses deux mains sont des mains droites ». Il en est ainsi à la lettre et non autrement ».

Pour échapper à l'anthropomorphisme grossier, il ajoute, il est vrai, à son Credo cette clause : que par visage, mains, pieds, etc. il ne faut pas entendre en pareil cas des membres humains, et que tout cela est à comprendre *bilā keïf*, « sans comment » (v. p. 86). Mais il n'y a là aucune conciliation. La vieille orthodoxie avait compris tout cela exactement de cette façon. Ce n'est pas un accommodement entre Ibn Ḥanbal et le mu'tazilisme, mais — comme nous avons pu le voir par la déclaration préliminaire d'al-Ach'arī — une capitulation sans condition du renégat mu'tazilite, qui se rend à l'opinion de l'inflexible Imām des traditionnalistes et à celle de ses successeurs. Par les larges concessions qu'il fit à la croyance populaire, il a plutôt privé le peuple musulman des fruits importants du mu'tazilisme [64]. D'après son point de vue, la foi à la magie, à la sorcellerie, pour ne pas dire aux miracles des saints, reste intacte. De toutes ces choses les Mu'tazilites avaient fait table rase.

11. L'*accommodement* qui constitue un élément important dans l'histoire de la dogmatique musulmane, et dont le résultat peut être considéré comme l'orientation sanctionnée par le *consensus* (idjmā'), n'est pas à attacher au nom même d'al-Ach'arī, mais à *l'école* qui porte son nom.

Il n'était plus possible, même en inclinant du côté orthodoxe, d'éliminer le *'aql*, la raison, comme source de la connaissance religieuse. Nous venons d'apprendre, par la profession de foi d'al-Ach'arī, le sens dans lequel il se prononce solennellement sur les sources de sa connaissance religieuse. Rien n'y parle d'un droit de la raison, même comme moyen subsidiaire pour connaître la vérité. Il en est tout autrement de son école. Bien que de façon moins intransigeante que le mu'tazilisme, elle requiert aussi pour tout le monde le *naẓar*, la connaissance spéculative de Dieu, et condamne le *taqlīd*, la simple répétition irréfléchie et traditionnelle. Outre cette exigence générale, les chefs principaux de l'école ach'arite se sont tenus, en beaucoup de points, sur la ligne des Mu'tazilites, et sont restés fidèles à une méthode que leur Imām, comme je viens de le montrer, non seulement poursuivait d'attaques dogmatiques, mais criblait aussi de traits empruntés au carquois de la philologie. Les théologiens ach'arites ne se sont pas du tout souciés des protestations du

maître et ont persisté à faire un large usage de la méthode du *ta'wīl* (v. ci-dessus p. 88). Autrement ils ne pouvaient échapper non plus au *tadjsīm*, à l'anthropomorphisme. Vouloir identifier les idées ach'arites et les idées ḥanbalites était demander l'impossible. Mais qu'eût dit al-Ach'arī de la méthode qui prévalut désormais dans l'emploi orthodoxe du ta'wīl ? Tous les stratagèmes d'une herméneutique forcée sont mis en jeu pour évincer du Qorān et de la tradition les expressions anthropomorphistes.

Quant au Qorān, les Mu'tazilites avaient déjà accompli suffisamment le travail nécessaire. De la tradition, ils se souciaient moins ; là, on avait l'expédient commode de déclarer simplement inauthentiques les paroles où se trouvaient des expressions choquantes, et de ne se préoccuper en rien de leur interprétation rationnelle. Le théologien orthodoxe ne pouvait adopter ce procédé ; aussi le centre de gravité de son art exégétique porte-t-il désormais de préférence sur les textes traditionnels. Et combien s'était étendu l'anthropormophisme, précisément dans le domaine du ḥadīṯ, qui se développait de façon illimitée ! Écoutons, par exemple, un spécimen que nous extrayons du recueil de traditions (Musnad) d'Aḥmed b. Ḥanbal : « Un matin, le Prophète parut dans le cercle de ses Compagnons avec un visage tout joyeux. Lorsqu'on l'interrogea sur la cause de sa joyeuse humeur, il répondit : « Pourquoi ne serais-je pas content ? La nuit dernière, le Très-Haut m'est apparu sous la forme la plus belle qu'on puisse imaginer, et m'a posé cette question : Sur quoi crois-tu que discute en ce moment la société céleste [65] ? Comme je répondais toujours à cette question, posée à trois reprises, que je ne pouvais le savoir, il mit ses deux mains sur mes épaules, de sorte que j'en sentis la fraîcheur jusque dans ma poitrine et que me fut révélé ce qui est dans les cieux et sur la terre ». Suivent des indications sur les entretiens théologiques de la société céleste [66].

C'eût été une entreprise vaine que de supprimer par l'exégèse ces grossiers anthropomorphismes, et les théologiens rationalistes ne s'y sentirent pas du tout enclins en face de textes qui, comme celui que je viens de citer, n'avaient pas été accueillis dans les recueils canoniques. Plus grande est leur responsabilité à l'égard des textes qui se trouvent dans les Corpus canoniques,

et qui par suite sont reconnus véridiques par l'ensemble de la communauté orthodoxe. Là, ils donnent libre cours à leur ingéniosité. Par exemple, il est dit dans le recueil connu de Mālik b. Anas : « Notre Dieu descend chaque nuit au dernier ciel (il y en a sept) avant le dernier tiers de la nuit, et dit : Qui a une prière à m'adresser, afin que je l'exauce ? qui a un souhait, que je le réalise ? qui implore de moi le pardon de ses péchés, que je lui pardonne [67] ? »

L'anthropomorphisme en est extirpé à l'aide d'un artifice grammatical fourni par la particularité de la vieille écriture consonantique arabe, dans laquelle les voyelles ne sont pas exprimées graphiquement. Au lieu de *yanzilu* [68] « il descend », on lit la forme factitive : *yunzilu* « il fait descendre », c'est-à-dire les anges. Par là disparaît le changement de lieu attribué à Dieu par le texte ; ce n'est pas Dieu qui descend, mais il fait descendre des anges qui lancent ces appels en son nom. — Autre exemple : la tradition musulmane a emprunté à la Genèse (1, 27) la phrase : « Dieu créa Adam selon sa forme ». Dieu n'a pas de forme. Le mot *sa* doit être rapporté à Adam : Dieu le créa selon la forme qu'il (Adam) reçut [69]. Ces exemples montrent la méthode très fréquemment employée pour résoudre les difficultés dogmatiques par des transpositions grammaticales.

Aussi souvent, on a recours à des artifices *lexicologiques* auxquels se prête bien la multiplicité de sens des mots arabes. Un exemple : « L'enfer ne sera pas plein jusqu'à ce que le Tout-Puissant *pose le pied sur lui* (l'enfer) ; alors il dira : Assez, assez [70] ». L'ingéniosité variée que l'on a employée à l'interprétation de ce texte, gênant pour une conception épurée de Dieu, nous montre tout un étalage des artifices herméneutiques en faveur dans l'école ach'arite. D'abord on crut trouver un moyen de salut purement externe en remplaçant, dans le texte de la tradition, le sujet de la proposition « il pose le pied » par un pronom : « L'enfer ne sera pas plein jusqu'à ce qu'*il* pose le pied dessus ». Qui ? cela est laissé dans l'ombre ; mais du moins le prédicat sensuel n'est pas lié à un sujet qui dans la langue signifie « Dieu ». C'était naturellement se leurrer soi-même, et à cela l'on ne gagne rien. D'autres veulent s'en tirer en maintenant dans le texte le sujet *al-djabbār*, le Tout-Puissant, mais en ne rapportant pas ce mot

à Dieu. Ils peuvent aisément démontrer, par des arguments tirés de la langue du Qorān et de la tradition, que ce mot désigne aussi un rebelle opiniâtre. Ainsi le djabbār qui pose son pied sur l'enfer devient, non pas Dieu, mais n'importe quelle personne puissante, un homme envoyé en enfer, dont la violente intervention mettra fin au peuplement de la géhenne. Mais cet expédient, lui aussi, se révèle comme scabreux à un examen plus approfondi. Le sens de la parole traditionnelle est en effet confirmé par une série de leçons parallèles et tout à fait hors de doute. Au lieu de *djabbār*, on lit expressément dans beaucoup de textes parallèles *Allāh* ou « le maître de la majesté » (rabb al-'izzati). On ne sort pas de l'impasse. Le sujet doit être *Dieu*. Mais que ne tente pas l'exégète dogmatique? Le désespoir le rend plus inventif encore. Son art échoue devant le sujet ; il s'en prend au régime. Il (c'est donc *Dieu* sans aucun doute) pose son pied : *qadamahu*. Mais ce mot doit-il être rendu par « pied » ? C'est, il est vrai, un homonyme, et il a beaucoup de significations. *Qadam* veut aussi dire, entre autres choses : « un groupe de gens envoyés devant », et dans le cas présent en enfer. Dieu pose donc ces gens (et non plus son pied) sur l'enfer. Mais voici de nouveau une leçon parallèle, qui substitue malheureusement à *qadamahu* un synonyme *ridjlahu*. Ceci du moins signifie, sans aucun doute : *son pied*. Pas du tout : il n'y a pas de « sans aucun doute » dans le lexique arabe ; un même mot peut signifier tant de choses ! « Ridjl » veut dire aussi *djamā'a*, « réunion ». C'est une telle réunion, de pécheurs naturellement, que Dieu place à la porte de l'enfer, et ce sont eux qui crient : assez, assez, assez !

C'est donc à bon droit que j'ai parlé d'un étalage de violence exégétique à propos des tentatives d'interprétation dont cette courte phrase fut l'objet. Mais ceux qui nous montrent cet étalage ne sont pas des Mu'tazilites ; ce sont des Ach'arites de la nuance la plus pure. Comme leur fondateur lui-même eût déversé sur ses disciples le flux de son courroux philologique !

12. Ce mouvement rationaliste de l'école ach'arite, s'il fut bien accueilli comme moyen d'échapper au *tadjsīm* honni de toutes parts, n'en devait pas moins être nettement désapprouvé par les fidèles de la tradition, les vrais orthodoxes. Et ceci est encore lié à une autre circonstance. La méthode des Ach'arites

a choqué les vieux croyants théologiens par la doctrine qui lui est commune avec les Mu'tazilites, et qui est un principe nécessaire de tout Kalām, à savoir « que la démonstration fondée sur des éléments traditionnels n'offre aucune certitude ». La connaissance qui ne peut se baser que sur les sources traditionnelles est douteuse ; elle dépend de facteurs qui ne peuvent avoir qu'une valeur relative pour établir les faits, par exemple de l'interprétation, toute subjective, du sens attaché aux particularités des figures de rhétorique (tropes, métaphores, etc.). On ne pouvait attribuer de valeur absolue à de telles sources de la connaissance que dans les questions de pratique légale, et, même là, elles laissent place à différentes opinions dans les conclusions que l'on en peut tirer. En matière de dogme, elles n'ont qu'une valeur subsidiaire. Il faut partir de *preuves rationnelles* ; elles seules permettent d'arriver à la certitude [71]. C'est dans ce sens que, tout récemment, le mufti égyptien mort depuis peu, Muḥammed 'Abduh, pouvait poser comme principe de l'Islām orthodoxe « qu'au cas de conflit entre la raison et la tradition, c'est à la raison qu'appartient le droit de décider », « principe — dit-il — auquel ne s'opposent que peu de gens, et de ceux qui ne peuvent être pris en considération [72] ».

Bien que les Ach'arites soutinssent d'ordinaire le dogme orthodoxe par leurs preuves rationnelles et que, fidèles au principe de leur maître, ils se gardassent bien d'aboutir par leurs syllogismes à des formules sortant de la voie de la correcte orthodoxie, cependant le privilège qu'ils accordaient à la raison sur la tradition dans la démonstration dogmatique devait a priori passer pour une abomination aux yeux de la vieille école intransigeante. Que devait-ce donc être aux yeux des anthropomorphistes esclaves de la lettre, qui ne voulaient entendre parler, à propos des attributs prêtés à Dieu par l'Écriture, ni de métaphores, ni de tropes, ni d'autres expédients exégétiques fournis par la rhétorique !

Pour les partisans de la vieille école traditionnelle, il n'y avait donc pas de différence entre Mu'tazilites et Ach'arites. Le Kalām en soi, son principe, *voilà l'ennemi*, qu'il conduise à des résultats hérétiques ou orthodoxes [73]. « Fuis le Kalām — sous quelque forme que ce soit — comme tu fuis devant le lion », telle est la

devise. Leur sentiment se traduit par un propos courroucé, qu'ils attribuent à al-Chāfi'ī : Mon jugement sur les gens du Kalām, c'est qu'ils devraient être frappés à coups de fouet et de semelle, et ensuite conduits à travers toutes les tribus et les camps, tandis que l'on proclamerait : « Telle est la récompense de celui qui met de côté le Qorān et la Sunna et qui s'adonne au Kalām [74] ». Le Kalām est une science qui ne procure pas la récompense céleste si l'on en tire la vérité, mais par laquelle on devient aisément hérétique si elle vous induit en erreur [75]. Le vrai croyant ne doit pas fléchir le genou devant le *'aql*, la raison. On n'en a pas besoin pour connaître la vérité religieuse ; elle est incluse dans le Qorān et la Sunna [76]. Pas de différence entre le Kalām et la philosophie d'Aristote : l'un comme l'autre mène à l'hérésie. Les gens du Kalām ne pouvaient invoquer rien de semblable au *fides quaerens intellectum.* La foi est liée uniquement et exclusivement aux lettres transmises ; la raison ne peut se risquer sur ce terrain.

Ainsi l'on peut dire de la théologie transactionnelle des Ach'arites qu'elle fut prise entre deux feux. Tel est le sort de toute tendance compromissoire et à deux fins. Philosophes et Mu'tazilites font grise mine aux Ach'arites comme à des obscurantistes, des cerveaux désordonnés, des dilettantes superficiels avec lesquels on ne peut même pas engager une discussion sérieuse ; mais cette censure ne leur épargna point les malédictions fanatique des vieux croyants. On leur fut peu reconnaissant de combattre, dans l'intérêt de la religion, la philosophie d'Aristote.

13. En dehors de la théologie proprement dite des Ach'arites, leur *philosophie de la nature* mérite aussi une attention particulière. On peut dire qu'elle constitue la conception de la nature qui domine dans l'Islām orthodoxe. La philosophie du Kalām n'est nullement à considérer comme un système défini, bien qu'on puisse dire d'une façon générale que sa conception philosophique de l'univers suit, la plupart du temps, les traces des philosophes de la nature préaristotéliciens [77], et particulièrement des *Atomistes.* Dès le début, et même avant l'époque ach'arite, on reproche à ses représentants de ne pas reconnaître la nature constante des phénomènes et leur soumission à des lois. Le Mu'tazilite al-Djāḥiẓ mentionne l'objection faite à ses codoctrinaires par les Aristotéliciens, à savoir que leur démonstration de l'unité

(al-tawḥīd) impliquait la négation de toutes les vérités de la nature [78]. Des adversaires ignorants de l'ensemble et du sens approfondi de ses théories philosophiques purent reprocher à al-Naẓẓām, l'un des plus hardis représentants de l'école, de nier la loi de l'impénétrabilité des corps [79]. On rapporte en effet de lui une opinion de ce genre, qui se révèle la conséquence de son adhésion à la conception stoïcienne de la nature [80].

Quoique en lutte avec la philosophie péripatéticienne, les Mu'tazilites se sont cependant affublés parfois d'un manteau aristotélicien, et ont voulu se rendre plus supportables en se parant de quelques fleurs philosophiques, ce qui, au reste, ne les servit guère auprès des philosophes. Ceux-ci regardent avec mépris la méthode du Kalām et ne considèrent pas les Mutakallimūn comme des adversaires à leur niveau, dignes d'être discutés. Ils ne se trouvent aucun terrain commun avec eux ; ils ne peuvent donc engager une controverse sérieuse. « Les Mutakallimūn, disent-ils, prétendent que la meilleure source de la connaissance est la raison, mais ce qu'ils appellent ainsi n'est pas en réalité la raison, et leur méthode n'en observe pas les règles au sens philosophique. Ce qu'ils appellent raison, et avec quoi ils prétendent opérer rationnellement, n'est qu'un tissu d'imaginations fantastiques ».

Ceci s'applique plus nettement encore aux Ach'arites. Ce que les Aristotéliciens et les néo-platoniciens du xe au xiiie siècle disent de la fantaisie et de l'irrationalisme de la philosophie naturelle du Kalām [81] atteint mieux encore les Ach'arites qui, dans l'intérêt de leurs postulats dogmatiques, se mettent en opposition avec toutes les vues découlant de l'*observation des lois naturelles*. Ils inclinent à nier avec les Pyrrhonistes la certitude de la perception des sens, et accordent la plus large place possible à l'hypothèse des illusions sensorielles. Ils nient la loi de causalité, cette « source et cette boussole de toute science rationnelle » (Th. Gomperz). Rien dans le monde n'arrive d'après des lois immuables avec une réelle nécessité. L'antécédent n'est pas la cause du conséquent. Ils éprouvent une telle inquiétude en présence de la notion de *cause*, qu'ils n'aiment pas à nommer Dieu la *cause* première, mais l'*auteur* (fā'il) de la nature et de ses phénomènes [82]. Ils admettent par conséquent la possibilité de l'extra-naturel. Il est possible de voir des choses qui ne sont pas dans le champ de la vision. On a pu dire d'eux, par raillerie,

qu'ils admettent comme possible qu'un aveugle en Chine voie un moucheron en Andalousie[83]. A la norme dans la nature, ils substituent l'idée de l'*habitude*.

Ce n'est pas en vertu d'une loi, mais seulement d'une habitude établie par Dieu dans la nature (*idjrā'al-'ādat*) que certains phénomènes sont consécutifs à d'autres ; cette succession n'est pas *nécessaire*. Il n'est pas nécessaire que l'absence d'aliments et de boissons entraîne la faim et la soif, mais il en est *habituellement* ainsi. La faim et la soif viennent de ce que l'état accidentel qui consiste à avoir faim et soif s'incorpore à la substance ; cet accident reste-t-il en dehors (et Dieu peut l'écarter), la faim et la soif restent aussi en dehors. Le Nil croît et décroît par habitude, non par suite de causes naturelles ; l'accident de la crue fait-il défaut, le niveau du fleuve ne change pas. Avec cette hypothèse : « ce qui nous paraît l'effet de lois n'est qu'une *habitude de la nature* », tout se trouve expliqué. Dieu a établi dans la nature l'habitude que certaines constellations correspondent à certains événements. Les astrologues peuvent donc avoir raison ; seulement ils s'expriment faussement[84]. Chaque événement est, positivement ou négativement, l'effet d'une création *particulière* de Dieu. Il suit d'ordinaire le cours habituel de la nature ; mais il peut y faire exception. Lorsque Dieu modifie l'ordre des phénomènes naturels, il se produit ce que nous appelons *miracle*, et ce que les Ach'arites appellent *rupture de l'habitude* (*kharq al-'ādat*). La durée de l'habitude est le résultat de nouveaux actes créateurs continuels. Nous sommes habitués à attribuer l'ombre à l'absence du soleil. Pas du tout ! L'ombre n'est pas la conséquence de l'absence du soleil ; elle est *créée* et c'est quelque chose de positif. Ceci permet aux gens du Kalām d'expliquer cette tradition, qu'il y a dans le paradis un arbre à l'ombre duquel on peut chevaucher pendant cent ans sans en sortir. Comment est-ce concevable, puisqu'avant l'entrée des élus au paradis « le soleil fut replié » (81 v. 1)? Où il n'y a pas de soleil, il n'y a pas d'ombre ! — Eh ! bien, si ! l'ombre n'a rien à faire avec le soleil ; c'est Dieu qui crée l'ombre ; ici justement l'habitude a été rompue[85].

Cette notion de la nature pénètre toute la conception de l'univers des dogmatiques ach'arites. Al-Ach'arī lui-même l'avait déjà appliquée largement. On lui attribue, par exemple, la doc-

trine que c'est simplement en vertu d'une habitude de la nature que l'on ne peut percevoir par le sens de la vue les odeurs, les saveurs, etc. ; Dieu pourrait conférer à notre sens visuel la capacité de percevoir aussi les odeurs. Mais ce n'est pas l'habitude de la nature[86].

Ainsi la dogmatique orthodoxe, fondée sur le principe ach'arite, répudie l'idée de causalité sous quelque forme que ce soit. Elle nie non seulement l'action de lois naturelles immuables et éternelles en tant que causes de tous les faits de la nature, mais repousse même les formules de causalité qui se rapprochent du point de vue du Kalām, comme par exemple que « la causalité n'est pas éternelle, mais est apparue dans le temps, et que c'est Dieu qui a conféré aux causes la force de provoquer de façon constante les phénomènes qui en sont les effets[87] ».

Si cette conception de l'univers exclut l'idée du *hasard*, c'est en ce qu'elle exige comme condition préalable du fait une *intention déterminante* ; mais elle n'entend pas cette exclusion du hasard en ce sens que le fait est la suite inéluctable d'une causalité naturelle qui se traduit par l'obéissance à une loi. Cette conception de la nature a offert dans la suite une place commode à toutes les exigences de la dogmatique. Avec quelle facilité elle fournissait une formule pour le miracle, nous venons de le voir. Il en est de même pour l'admission de toutes les choses surnaturelles auxquelles la dogmatique de l'Islām commande de croire. Puisqu'il n'y a pas de loi et pas de causalité, il n'y a non plus rien de miraculeux ni de surnaturel. Si l'accident de la vie est incorporé à des ossements en putréfaction, la résurrection se produit. Elle est le résultat d'une action spéciale, de même que tous les faits de la nature doivent être ramenés à des actions particulières et non à des lois constantes.

Ainsi le Kalām, qui a été reçu sous sa forme ach'arite par l'orthodoxie musulmane, a opposé à l'aristotélisme une méthode qui s'adapte très bien à la défense des dogmes. Il est, depuis le XIIe siècle, la philosophie religieuse qui domine dans l'Islām.

Cependant ces subtilités devaient aussi voir rabaisser leur valeur souveraine par un contrepoids, par l'intervention d'un facteur historico-religieux dont nous aurons à nous occuper dans la prochaine leçon.

IV

ASCÉTISME ET ṢŪFISME

1. Les origines de l'Islām furent, en même temps que par la conscience d'une dépendance absolue, dominées par l'idée du *renoncement au monde.*

Nous avons constaté que c'était la vision de la destruction du monde, du jugement dernier, qui avait éveillé en Muḥammed la vocation prophétique. Ceci suscita des dispositions ascétiques parmi ceux qui le suivaient. Le mépris des choses terrestres devenait le mot d'ordre.

Mais si Muḥammed lui-même proclama jusqu'à la fin que la félicité de *l'au-delà* est le but de la vie du croyant, le point de vue *terrestre* devait cependant bientôt s'immiscer très fortement, sans qu'il le voulût, dans la sphère de ses préoccupations.

La grande masse des Arabes qui se joignit à lui nourrissait surtout l'espoir d'acquérir et de conserver les avantages saisissables qui se présenteraient. Il n'y avait pas que des *qurrā* (dévots) et des *bakhā'ūn* (pleureurs, pénitents) parmi ceux dont la vieille histoire de l'Islām peut parler. Le butin à attendre fut certainement un stimulant de première importance pour le prosélytisme de l'Islām. C'est ce que le Prophète lui-même a bien vu lorsqu'il cherche à exciter le zèle des combattants au moyen des *maghānim kaṯīra* (butin considérable) promis par Allāh (48 v. 19). Et lorsqu'on lit les vieux récits des *maghāzī* (expéditions guerrières) du Prophète, on est véritablement surpris des renseignements sur les grandioses partages de butin qui suivent, avec l'inflexibilité d'une loi naturelle, la relation de chaque guerre sainte.

Toutefois le Prophète ne renie pas les buts plus élevés auxquels ces combats doivent conduire ; il continue à prêcher contre la poursuite exclusive des biens terrestres, de la *dunyā* : « Chez Allāh, il y a de nombreux *maghānim* » (4 v. 96). « Vous vous efforcez vers les vanités de ce monde ; mais Allāh veut ce qui

est au-delà » (8 v. 68). Le ton ascétique des premières prédications mekkoises persiste comme élément doctrinal dans le réalisme de Médine. Mais la réalité avait engagé l'esprit de la jeune communauté islamique dans des voies tout autres que celles où le Prophète à ses débuts marchait et faisait marcher ses fidèles.

Avant même qu'il eût fermé les yeux, et surtout bientôt après sa mort, le mot d'ordre était donc devenu autre. A la place du *renoncement au monde* entra en scène l'idée de la *conquête du monde*. La foi devait conduire les croyants « à atteindre des succès profitables, à dominer les Arabes et à soumettre les non-Arabes (*'adjam*), et aussi à devenir rois dans le paradis[1] ». Et cette conquête du monde ne fut pas, en réalité, dirigée seulement vers l'idéal. Les trésors de Ctésiphon, de Damas et d'Alexandrie ne furent pas de nature à établir des inclinations ascétiques. C'est plutôt une impression de grand étonnement que provoque la lecture du dénombrement des grandes richesses rassemblées par les pieux guerriers et les dévots dès la troisième décade de l'Islām, des grandes étendues de propriétés foncières qu'ils avaient acquises, des demeures confortables qu'ils bâtissaient dans leur patrie et dans les pays conquis, de l'opulence dont ils s'entouraient.

Nous en sommes instruits par les données dont nous disposons sur les possessions de musulmans de la plus grande piété. Nous pouvons, par exemple, jeter un coup d'œil sur la succession du Qureïchite al-Zubeïr ben al-'Awwām, un homme si pieux qu'il est compté parmi les dix auxquels le Prophète put donner, de leur vivant, l'heureuse assurance qu'ils arriveraient sûrement au paradis pour avoir bien mérité de l'Islām. Le Prophète l'appelait son apôtre (ḥawārī). Ce Zubeïr laissa des biens immeubles dont le prix net, après déduction de tout le passif, est estimé par différents rapports de 35.200.000 à 52 millions de dirhems. On célèbre, il est vrai, sa grande libéralité ; mais il n'en est pas moins un Crésus, et l'inventaire que l'on peut dresser des biens mobiliers dont il est possesseur dans différentes parties des terres conquises ne semble pas indiquer le renoncement au monde : onze maisons rien qu'à Médine, sans compter celles de Baṣra, Kūfa, Fosṭāṭ et Alexandrie[2]. Un autre des dix hommes

pieux auxquels le Prophète garantissait le paradis, Ṭalḥa b. 'Ubeïd-allāh, possédait des immeubles d'une valeur de 30 millions de dirhems en chiffres ronds. Lorsqu'il mourut, son trésorier disposait encore en surplus de 2.200.000 dirhems en argent comptant. D'après un autre calcul, sa fortune liquide était évaluée de la façon suivante : il laissait après lui cent sacs de cuir contenant chacun trois qinṭārs d'or [3], lourd fardeau pour le paradis ! A peu près à la même époque (37/657) mourut à Kūfa un homme pieux du nom de Khabbāb, originairement un bien pauvre diable : il avait été, dans sa jeunesse, manœuvre à la Mekke, profession qui, d'après les idées arabes du temps, n'était pas précisément honorable pour des hommes libres [4]. Il se rallia à l'Islām, et eut à cause de cela de grands tourments à souffrir de la part de ses concitoyens païens. On le tortura avec des fers rouges et on lui imposa encore d'autres supplices ; mais il resta inébranlable. Il prit aussi une part active aux expéditions du Prophète. Lorsque ce zélé croyant gisait sur son lit de mort, à Kūfa, il put désigner un bahut dans lequel il avait amassé 40.000 dirhems et exprimer la crainte d'avoir reçu d'avance, avec cette richesse, la récompense de sa constance dans la foi [5].

Les riches parts de butin en temps de guerre, de solde en temps de paix, qui revenaient aux guerriers, offraient une occasion favorable à l'accumulation de tels biens terrestres. Après une expédition conduite par 'Abdallāh b. Abī Sarḥ dans l'Afrique du nord, au temps du khalife 'Oṯmān, chaque cavalier reçut 3000 miṯqāl d'or comme part de butin. Les gens qui, tels qu'un Ḥākim b. Ḥizām, se refusaient à accepter la solde que lui offraient Abū-Bekr et 'Omar, ont dû être de la plus grande rareté [6].

Les motifs dominants qui déterminèrent la poussée conquérante des Arabes furent, comme l'a fait ressortir avec une grande précision *Leone Caetani* dans plusieurs passages de son ouvrage sur l'Islām, le besoin matériel et la cupidité [7], aisément explicables par la situation économique de l'Arabie, et qui excitèrent l'enthousiasme pour l'émigration du pays déchu et l'occupation de régions plus fertiles. La nouvelle foi fut la bienvenue comme prétexte à ce mouvement que favorisait la nécessité économique [8] On ne doit assurément pas prétendre pour cela que ces intentions avides dominèrent seules et sans exception

dans les guerres religieuses de l'ancien Islām. Il y eut toujours auprès des guerriers qui *yuqātilūna 'alā ṭama' al-dunyā*, « partaient à la guerre par convoitise terrestre », des hommes entraînés par la foi, qui *yuqātilūna 'alā al-ākhira* « prenaient part au combat à cause de l'au-delà [9] ». Mais ce n'était certainement pas ce dernier élément qui donnait leur caractère véritable aux dispositions des masses combattantes.

Ainsi la tournure favorable que prirent extérieurement les affaires de l'Islām a, dès une époque reculée de son histoire, rejeté à l'arrière-plan les idées ascétiques qui prédominaient à ses débuts ; c'étaient parfois des considérations tout à fait mondaines et des vœux terrestres que pouvait satisfaire une participation zélée à la diffusion de la religion de Muḥammed. Dès la génération qui le suivit, on pouvait dire qu'à cette époque toute action pieuse devait être comptée double, « parce que ce n'est plus de l'au-delà que nous nous soucions comme jadis, mais que c'est la *dunyā*, l'intérêt d'ici-bas, qui nous attire [10] ».

2. Le recul progressif de la tendance ascétique ne fut pas arrêté lorsque l'avènement des Omayyades refoula aussi, sur le terrain politique, l'esprit théocratique, et ce ne fut pas précisément vers les saints que fut orienté l'esprit public. D'après une parole du Prophète qui reflète le sentiment des dévots, « il n'y aura plus de César en Syrie, ni de Khosroès dans le 'Irāq. Par Dieu, vous dépenserez leurs trésors *sur la voie de Dieu* ». Cette dépense des trésors conquis « sur la voie de Dieu », et en faveur des pauvres et des nécessiteux, est envisagée dans les ḥadīṯ qui s'y rapportent comme une compensation au matérialisme issu des conquêtes [11]. Mais elle n'eût guère été du goût des gens qui avaient à décider de l'emploi des biens acquis. Les trésors amassés au cours des conquêtes, et sans cesse accrus par une habile administration intérieure, ne devaient pas être là uniquement pour être dépensés « sur la voie de Dieu », c'est-à-dire pour des intentions pieuses. Les classes auxquelles ces biens terrestres tombaient entre les mains y voulaient avoir un moyen de jouir du *monde*. On ne voulait pas se borner à « amasser des trésors pour le ciel ». Une vieille tradition raconte que Mu'āwiya, gouverneur de Syrie sous le khalife 'Oṯmān, et qui devait plus tard fonder a dynastie omayyade, tomba en désaccord avec le pieux Abū-

Darr al-Ghifārī au sujet du verset du Qorān (9 v. 34) : « Et ceux qui amassent l'or et l'argent et qui ne le dépensent pas dans la voie de Dieu, annonce-leur un châtiment douloureux ». L'homme d'État aux idées laïques voyait là un *avertissement* qui ne pouvait pas s'appliquer aux conditions actuelles de l'État musulman, mais qui visait les chefs cupides des autres religions (dont il est question dans les phrases qui précèdent); le dévot, au contraire, pensait : « L'avertissement est dirigé contre eux et contre nous ». Cela ne répondait point aux idées de Mu'āwiya, et il estima l'exégèse d'Abū-Darr assez dangereuse pour en appeler contre elle au khalife. Celui-ci fit mander l'homme auprès de lui à Médine, et le relégua dans une petite localité des environs, pour qu'il n'influençât pas, en enseignant le mépris du monde, l'opinion publique dans un sens opposé à l'esprit dominant [12].

C'est là un réflexe de la mentalité dirigeante devant lequel durent s'incliner même les interprètes des doctrines religieuses. On regardait comme étrangers à ce monde les gens qui représentaient l'idéal primitif de l'Islām et, comme Abū-Darr, prêchaient au nom du Prophète cette doctrine : « Celui qui rassemble l'or et l'argent, ces trésors sont pareils pour lui à des charbons ardents tant qu'il ne les dépense pas dans des intentions pieuses » ; qui ne voulaient pas reconnaître pour leur frère, fût-il d'ailleurs fidèle à l'Islām, quiconque élevait de grands édifices, possédait des champs ou des troupeaux [13]. De fait, nous rencontrons dans les documents de la pensée religieuse des signes de désapprobation non déguisée à l'égard de l'ascétisme dépassant la mesure normale des exigences légales, et tel que le Prophète, dans les dix premières années de sa mission, l'eût sûrement approuvé sans réserves. Nous sommes maintenant en présence d'un esprit absolument modifié, et ici encore le ḥadīṯ doit fournir des documents probants.

L'aspiration aux valeurs supra-terrestres ne put naturellement pas être extirpée de la conception musulmane de l'univers; mais elle dut partager sa domination avec l'intelligence des intérêts d'ici-bas. On citait en ce sens un enseignement du Prophète conforme au juste milieu d'Aristote : « Le meilleur d'entre vous n'est pas celui qui néglige l'au-delà pour ce monde, ni même celui qui fait le contraire ; le meilleur d'entre vous est celui

qui prend de l'un et de l'autre (*man akhaḏa min hāḏihi wa-hāḏihi*) [14] ».

Les exemples d'ascétisme excessif sont fréquemment rapportés dans les sources traditionnelles de manière à entraîner la désapprobation du Prophète.

Le document le plus caractéristique à cet égard consiste dans les récits relatifs aux inclinations ascétiques de 'Abdallāh, fils de 'Amr b. al-'Āṣī, le général illustre dans l'histoire du jeune Islām. La tradition le dépeint, tout au contraire de son père, comme l'un des plus fervents disciples religieux du Prophète et des plus zélés scrutateurs de sa loi [15]. Le Prophète apprend qu'il est enclin à s'imposer un jeûne continuel et à se priver de sommeil pour s'adonner les nuits durant à la récitation du Qorān, et il l'exhorte avec gravité à borner ses habitudes ascétiques à une mesure raisonnable. « Ton corps a un droit sur toi, et ta femme a un droit sur toi, et ton hôte a un droit sur toi [16] ». « Celui qui jeûne continuellement n'a pas (en réalité) accompli le jeûne », c'est-à-dire qu'il ne lui est pas compté comme une œuvre religieusement méritoire [17].

On prête au Prophète des paroles de blâme à l'égard de gens qui négligeaient leurs intérêts temporels pour se livrer à des pratiques de dévotion ininterrompues. Une fois, on vanta un compagnon de voyage parce qu'il ne faisait rien d'autre que de réciter des litanies tant qu'il était sur sa monture et de faire des prières lorsqu'on mettait pied à terre. « Mais qui — demanda le Prophète — a pris soin de nourrir sa monture, et a préparé pour lui-même des aliments ? » — « Nous tous pourvoyions à ses besoins ». — « En ce cas, chacun de vous est meilleur que lui [18] ». Un grand nombre de récits traditionnels, relatifs à l'abus des vœux expiatoires, des mortifications corporelles et des macérations, dont un certain Abū-Isrā'īl passait pour être le modèle [19], accusent une tendance indéniable à déclarer de telles pratiques sans valeur religieuse, ou du moins de peu de valeur. « Si le moine (*rāhib*) Djureïdj (Gregorius, diminutif) avait approfondi la science religieuse, il aurait su qu'il y a plus de mérite à remplir le vœu de sa mère qu'à se consacrer au service de Dieu [20] ».

C'est spécialement contre le *célibat* que s'exerce la censure la plus sévère du Prophète. Un certain 'Akkāf b. Wadā al-Hilālī,

qui s'était voué à ce genre de vie, reçoit de lui cette leçon : « Tu as donc résolu d'appartenir aux frères de Satan! Ou bien tu veux être un moine chrétien, et alors joins-toi ouvertement à eux ; ou bien tu es des nôtres, et alors tu dois suivre notre Sunna. Or notre Sunna, c'est la vie conjugale[21] ». On lui attribue aussi des sorties de ce genre contre ceux qui veulent se dépouiller de leurs biens pour les employer à des œuvres pieuses au détriment de leur propre famille[22].

A ces enseignements du Prophète, qui se rattachent à des cas concrets, répondent aussi les doctrines générales qu'on lui attribue. « Il n'y a pas de monachisme (*rahbāniyya*) dans l'Islām ; le monachisme de cette communauté est la guerre sainte[23] » — phrase remarquable surtout par l'opposition qu'elle établit entre la pieuse vie contemplative dans la solitude d'une cellule et la vie active du guerrier, opposition que nous avons précisément mentionnée comme la cause de la disparition des tendances ascétiques de l'Islām primitif.

En considérant les paroles du Prophète dirigées centre la *rahbāniyya*, l'on ne peut perdre de vue qu'elles apparaissent habituellement comme une polémique directe contre la vie ascétique dans le christianisme. Le Prophète est censé, dans beaucoup de propos doctrinaux, prendre parti contre le jeûne excessif, outrepassant la limite légale : « Pour chaque bouchée que le croyant porte à sa bouche, il reçoit une récompense divine ». « Dieu préfère à l'être débile le musulman qui cultive sa force corporelle ». « Celui qui se nourrit avec un sentiment de reconnaissance (envers Dieu) vaut autant que le jeûneur plein de renoncement[24] ». Ce n'est pas une vertu de se dépouiller de ses biens et de devenir ensuite mendiant soi-même ; seul fait l'aumône celui qui a le superflu, et même alors il doit penser en premier lieu à sa famille[25]. Dans tous ces enseignements paraît prédominer l'idée que la mesure du renoncement aux biens de ce monde est fixée par la *loi*, et qu'au-delà il n'est recommandé de se mortifier en aucune sorte.

Il n'est pas sans importance pour l'objet que nous envisageons d'insister encore sur le peu de vraisemblance qu'il y a à ce que Muḥammed lui-même ait réellement proféré n'importe laquelle des paroles que nous avons citées comme rattachées à son nom.

Malgré tout le souci qu'il avait des exigences de ce monde et en dépit de toute la tolérance qu'il revendiquait pour lui-même, il avait, comme c'est visible dans maints passages du Qorān [26]; la plus haute estime pour les vrais ascètes, pénitents, voués aux oraisons et aux jeûnes — excepté peut-être sur un point : le célibat. Les propos qui se rapprochent davantage de ses idées sont ceux où le *zuhd*, l'abstinence de toutes les choses de ce monde, est recommandé comme une haute vertu par laquelle on obtient l'amour de Dieu [27]. Mais il est d'autant plus important de constater la façon dont la conception de vie anti-ascétique provoquée par les conditions extérieures de l'Islām s'exprime dans des paroles et des jugements placés, par un procédé que nous avons exposé dans notre deuxième leçon, sous l'autorité du Prophète.

La même tendance se manifeste aussi dans un autre domaine de la littérature traditionnelle : dans les informations relatives à la vie du Prophète et des Compagnons.

Ce sont précisément les petits traits intimes que la tradition laisse pour ainsi dire involontairement se glisser dans les portraits moraux des représentants des intérêts sacrés, qui nous permettent le mieux d'observer la puissance de l'esprit anti-ascétique. La biographie du Prophète même est pleine de semblables traits.

Nous pouvons, sans aucun doute, admettre d'une manière générale, comme une réalité dûment attestée, la sensualité toujours croissante de Muḥammed. Cependant c'est un phénomène isolé dans la littérature religieuse de tous les temps et de tous les peuples que nous offre l'Islām dans sa prophétologie. Jamais fondateur de religion n'a été, sans faire tort à l'image idéale que l'on en a formée (p. 19), dépeint dans ses côtés humains, trop humains, comme le fondateur de l'Islām est représenté par la tradition musulmane [28]. La divulgation de tels traits eût certainement été empêchée ou mitigée dans un milieu aux yeux duquel l'ascétisme aurait été le genre de vie parfait. Ils ont plutôt servi de commentaire à ses propres paroles : « Je ne suis que chair comme vous » (sour. 18 v. 110). Nulle part il n'y a trace du souci de le soustraire aux convoitises et aux passions humaines ; au contraire, on s'efforce ouvertement de le rapprocher humaine-

ment de ses fidèles de tous les temps à venir. On le fait confesser librement : « De votre monde (dunyā), j'ai aimé les femmes et les parfums » — avec cette addition : « et le délice de mes yeux est dans la prière ». L'occasion s'offrit très souvent de le doter d'attributs absolument étrangers et même opposés à l'inclination vers l'ascétisme. La tradition le fait aussi assez véridiquement accuser par ses adversaires de ne s'occuper que des femmes, ce qui ne saurait être compatible avec le caractère de prophète [29].

Nous pouvons également tirer des constatations identiques des notices biographiques intimes qui nous sont parvenues sur les pieux « Compagnons ». Nous sommes plus à même qu'autrefois d'approfondir ce côté de la tradition biographique de l'Islām, depuis que l'édition en cours du grand *Kitāb al-Ṭabaqāt* d'*Ibn Sa'd* met à notre disposition une source où sont pris en considération comme matériaux biographiques les traits minutieux, négligés ailleurs, de la vie privée intime des plus anciens héros de l'Islām. Il est caractéristique que ces biographies présentent d'ordinaire des renseignements traditionnels développés sur la façon dont ces saints personnages avaient coutume de se parfumer, teignaient leur barbe et leurs cheveux, s'ornaient et se paraient dans leur habillement [30]. La parfumerie, notamment, contre laquelle s'exerce pourtant le zèle des dévots, ennemis jurés des arts cosmétiques, joue toujours un rôle prépondérant. Par exemple 'Oṯmān b. 'Ubeïdallāh raconte, comme un souvenir de ses années d'écolier, que les parfums arrivaient jusqu'aux narines des enfants lorsque passaient devant l'école quatre personnages dont il cite les noms, et parmi lesquels figure par exemple Abū-Huraïra, l'une des autorités les plus considérables de la tradition musulmane [31].

On relate aussi avec prédilection le luxe qu'affichaient dans leur costume des gens connus pour des modèles de dévotion. Il n'est pas rare de lire qu'ils se couvraient de vêtements de velours. Pour justifier une telle opulence, on se sert habituellement d'une parole rapportée du Prophète : Lorsque Dieu favorise un homme en lui accordant le bien-être, il aime que les traces en soient visibles sur lui. Par cette doctrine le Prophète blâme des gens aisés qui paraissent devant lui en pauvre équipage [32]. Ce n'est pas

là l'allure d'une tradition religieuse qui trouve son idéal dans le mépris de tous les biens de ce monde.

Des nombreux exemples qui s'offriraient pour caractériser l'esprit et l'orientation de la vie dans les milieux qui cultivèrent cette tradition, je voudrais mentionner seulement un petit détail qui illustre sous une forme naïve le fait dont nous avons précisément à parler.

Voici le portrait de Muḥammed b. al-Ḥanafiyya, le fils de 'Alī, qu'une foule de zélateurs religieux célébrèrent comme le Mahdī, le libérateur de l'Islām élu par Dieu, comme le représentant de l'idée théocratique sous les premiers Omayyades, décriés comme impies et usurpateurs. Son père 'Alī obtint du Prophète, avant la naissance de ce fils, le privilège de lui donner son nom : il put porter comme le Prophète le nom de *Muḥammed Abu-l-Qāsim*. Et c'est à lui que s'attacha la croyance à la survivance corporelle et à la parousie future du personnage élu de Dieu et reconnu pour Mahdī, croyance que nous apprendrons à connaître de plus près dans la leçon suivante. Aussi était-il l'objet des espérances et de la foi des dévots, et des louanges des poètes dévoués. Or, nous lisons le détail suivant dans les traditions biographiques concernant ce saint personnage : Abū-Idrīs rapporte : Je vis que Muḥammed ibn al-Ḥanafiyya se servait de différentes teintures. Il m'avoua que son père 'Alī n'avait pas l'habitude d'employer de ces cosmétiques. — Pourquoi donc le fais-tu, toi ?... — « Pour faire la cour aux femmes avec succès », répondit-il [33]. On chercherait en vain de tels aveux dans l'hagiologie syrienne ou éthiopienne. Il est vrai que ce Mahdī, si nous prenons son caractère d'après la vérité historique, était en fait, selon toute apparence, un homme de mentalité profane, nullement éloigné des jouissances et des avantages terrestres [34]. Cependant il incarnait pour la tradition de l'Islām des intérêts sacrés. Et l'on ne sentit aucune contradiction entre ce caractère et la confession, peu en harmonie avec lui, que l'on place dans sa bouche, non peut-être sans intention humoristique. On pourrait citer à côté de cet exemple beaucoup d'autres renseignements biographiques datant de l'époque ancienne de l'Islām, pour éclairer nettement ce que nous venons de constater sous forme d'enseignements du Prophète.

3. Mais ces maximes et ces doctrines ne seraient pas venues au jour si, à l'époque de leur apparition, un fort courant souterrain ne s'était fait sentir dans la communauté musulmane, courant qui développa dans la suite l'esprit ascétique de l'Islām, et qui reconnaissait dans cet esprit la vraie et la pure manifestation de la vie religieuse. Nous venons de mentionner qu'il y avait des dévots[35] aux yeux de qui la parure extérieure passait pour une infraction à l'idéal de la vie islamique ; il est assez naturel que nous rencontrions parmi ces gens Abū-Isrā 'īl (ci-dessus p. 116). Il dit de 'Abdalraḥmān b. al-Aswad, personnage très considéré dans la communauté, qui se montrait dans un accoutrement assez différent de celui d'un pénitent : Lorsque je vois cet homme, je crois avoir devant les yeux un Arabe transformé en un seigneur perse ; il s'habille, se parfume et monte à cheval de la même façon[36].

C'est particulièrement dans le 'Irāq que cette tendance paraît, bientôt après la conquête et sous les premiers Omayyades, avoir trouvé beaucoup de représentants. On les appelle en général '*ubbād* (sing. 'ābid), c'est-à-dire qui se consacrent au service dévot de Dieu ; ce sont des gens comme ce Mi'ḍad b. Yezīd, de la tribu de 'Idjl, qui, sous le khalife 'Oṯmān, avait pris part à l'expédition dans l'Āḏarbeïdjān. Avec un certain nombre de ses compagnons, il se retira dans le cimetière pour y « servir Dieu[37] ». Al-Rabī' b. Khuṯyam, de Kūfa, représente, par sa vie et par ses idées, le type accompli de ces gens. Son intérêt ne pouvait être excité par aucune des choses de ce monde, si ce n'est peut-être par la question de savoir « combien de mosquées se dressaient sur le territoire de la tribu de Teïm ». Il ne permit pas à sa petite fille le plus innocent des jeux d'enfant ; lui-même, naturellement, se refusait de toute son âme à prendre part aux divertissements apportés de Perse. Il dédaignait le butin qui lui revenait dans les guerres[38]. Il faut en effet insister sur cette particularité que — comme nous le montrent ces deux exemples — l'ascétisme de ces gens n'allait pas jusqu'à renoncer aux entreprises guerrières, qui, il est vrai, servaient à la diffusion de la foi. A cette époque ancienne de l'Islām, nous découvrons des traits ascétiques chez des gens dont on raconte en détail la part qu'ils prirent aux guerres. A la parole de Muḥammed qui condamne le monachisme, la clause suivante fut ajoutée : la rahbāniyya de ma communauté, c'est le djihād (la guerre sainte).

Plus la vie publique se tournait vers les intérêts et les plaisirs matériels, plus aussi ceux qui recherchaient l'idéal de l'Islām dans l'époque révolue de son origine trouvaient de motifs pour manifester leur réprobation par leur attitude personnelle en renonçant à tout intérêt terrestre. Les biographies des plus anciens musulmans, et par conséquent des héros guerriers eux-mêmes, sont aussi retracées par les représentants de cette tendance avec des traits ascétiques, afin que les exemples des vrais croyants protestent contre le siècle, et pour les faire apparaître comme des types de mentalité ascétique [39]. En fait, nous possédons des données qui permettent de penser que le penchant à l'ascétisme s'allie à la révolte contre l'autorité. Sous le khalife 'Oṯmān une enquête fut ouverte contre un homme qui avait la réputation de décrier les Imāms, et qui ne prenait pas part aux cérémonies publiques du vendredi (pour protester par là contre le gouvernement reconnu) ; il vivait en végétarien et était célibataire [40]. Devant un régime que leurs sentiments réprouvaient, beaucoup s'étaient retranchés dans une vie de retraite et de renoncement, et avaient inscrit sur leur bannière la devise : *al-firār min al-dunyā*, c'est-à-dire « la fuite du monde ».

A cela vient encore s'ajouter un facteur externe très important. Nous venons de voir que beaucoup des maximes anti-ascétiques sont marquées au coin d'une polémique non dissimulée contre les tendances ascétiques du christianisme. La raison en est que c'est l'ascétisme chrétien qui offrait au début de l'Islām un modèle immédiat pour la mise en pratique de la conception ascétique de la vie, et que les gens qui nourrissaient, au sein de l'Islām, l'inclination intérieure au mépris du monde, se laissaient émouvoir et influencer en premier lieu par l'exemple des moines errants et des pénitents du christianisme. C'étaient, dès avant le temps de Muḥammed, les pénitents mentionnés dans les anciennes poésies arabes qui avaient présenté aux Arabes la notion de la vie ascétique, et dans de nombreux passages de la poésie arabe païenne les moines chrétiens et les nonnes, leurs usages et leurs costumes, servent à des rapprochements tout à fait hétérogènes [41]. Ce sont eux qui ont suggéré à Muḥammed lui-même, dans le Qorān (9 v. 113 ; 66 v. 5), la dénomination de *sā'iḥūn*, *sā'iḥāt*, c'est-à-dire voyageurs des deux sexes, pour désigner

les pieux ascètes, membres de sa communauté ; il avait alors présents à l'esprit les moines errants dont il avait dû voir un grand nombre avant sa vocation prophétique [42]. Une variante de la phrase traditionnelle dirigée contre la rahbāniyya dit expressément : « Il n'y a pas de monachisme errant (lā siyāḥata) dans l'Islām ». Les deux mots sont absolument synonymes [43].

L'expansion de l'Islām, notamment en Syrie, en Babylonie et en Égypte, accrut encore considérablement ce champ spirituel pour les âmes tournées vers l'ascétisme, et l'expérience qu'elles purent puiser dans le contact avec les chrétiens devint décidément l'école de l'ascétisme pour l'Islām. Ces inclinations se manifestent dès lors dans une plus large mesure et conquièrent des cercles de plus en plus étendus. Les représentants de cette tendance complètent aussi leur doctrine au moyen du Nouveau Testament, auquel ils empruntent paraboles et sentences, et dont ils se servent pour appuyer leurs idées. La plus ancienne œuvre littéraire de ce genre est, comme l'a démontré dernièrement le professeur D. S. Margoliouth, pleine d'emprunts cachés au Nouveau Testament [44].

Les croyants de commune sorte trouvent étranges ces dispositions ascétiques qui s'affirment de plus en plus dans la doctrine et dans la vie. C'est ce que montre par exemple cette anecdote : une dame vit un jour un groupe de jeunes gens qui montraient une grande circonspection dans leur démarche et une grande lenteur dans leurs discours — contraste remarquable avec la vivacité de parole et de mouvement de l'Arabe. Comme elle demandait qui étaient ces gens singuliers, on lui répondit : Ce sont des *nussāk*, c'est-à-dire des ascètes. Elle ne put se tenir de remarquer : « En vérité, ʿOmar se faisait entendre lorsqu'il parlait, et il se hâtait quand il marchait, et il faisait mal lorsqu'il frappait — c'était là le véritable homme pieux (*nāsik*) » [45]. Si l'on regarde la sourate 31, v. 18, on se dira que l'apparition de ces jeunes nussāk eût rencontré l'approbation de Muḥammed.

Il est aisément concevable que ces gens exercent leur ascèse tout d'abord sur le chapitre de la nourriture. Ils jeûnent beaucoup, cela va de soi; c'est contre de telles gens que seront dirigés les maximes et les récits traditionnels [46] qui polémiquent contre le jeûne excessif. Nous rencontrons en outre l'abstinence

d'alimentation carnée, forme d'ascèse dont on cite des exemples du temps même des « Compagnons »[47]. Un Ziyād b. Abī-Ziyād, qui appartenait comme client à la tribu de Makhzūm, qui est dépeint comme un homme ascétique ayant renoncé au monde, qui accomplissait continuellement des exercices de dévotion, se couvrait de vêtements de laine grossière (*ṣūf*) et s'abstenait de viande, a dû être à l'époque de ʿOmar II le type représentatif de toute une catégorie[48]. C'est contre ses pareils qu'est sans doute dirigée la parole attribuée au Prophète : « Celui qui ne mange pas de viande pendant quarante jours, son caractère devient mauvais »[49].

A côté de ces éléments négatifs affectant la pratique de la vie se constituent aussi des traits positifs touchant le culte et la conception du monde. Ils ne sont pas en soi en contradiction avec les doctrines du Qorān ; ils forment plutôt de simples exagérations de certains points de la religion et de la morale qoraniques. Mais tandis qu'ils ne figurent dans le Qorān que comme des anneaux de même valeur que les autres dans la chaîne des doctrines musulmanes, on leur prête, dans les milieux auxquels l'ascétisme mahométan doit sa formation, une importance centrale : auprès d'eux, tous les autres éléments de la vie religieuse passent à l'arrière-plan. Dans cette exagération exclusiviste gît le germe de la scission qui devait éclater plus tard entre de telles tendances et le concept doctrinal de l'orthodoxie musulmane[50].

4. Ce sont surtout deux éléments qui apparaissent, dans la plus ancienne période de l'ascétisme islamique, comme les objets d'une exagération de ce genre : un élément *liturgique* et un élément *éthique*. L'élément liturgique s'exprime par le terme *ḏikr* « mention », qui a conservé sa place dans toute l'évolution du mysticisme musulman. L'Islām officiel borne la prière liturgique à des moments déterminés du jour et de la nuit. Cette limitation est rompue par la conception ascétique en ce que celle-ci place au centre de la pratique religieuse l'exhortation du Qorān à « se souvenir fréquemment d'Allāh » (33 v. 14), et élève les exercices de dévotion auxquels elle donne le nom de ḏikr au rang de pratique essentielle de la religion, auprès de laquelle d'autres pratiques voient leur valeur profondément rabaissée et sont réduites au rôle de choses accessoires et indifférentes. Ce sont les litanies mystiques qui forment encore

aujourd'hui l'ossature des confréries, héritières de ces vieux ascètes.

La particularité *éthique* qui tranche nettement dans l'ascétisme de cette période ancienne est l'exagération de la *confiance en Dieu* (tawakkul), qui a porté ces ascètes musulmans jusqu'à la plus extrême limite du quiétisme passif. C'est l'indifférence complète et le refus de toute initiative pour leurs intérêts personnels. Ils s'abandonnent absolument à la providence de Dieu et à son destin. Ils sont dans la main de Dieu comme les cadavres dans la main du laveur des morts [51] : sans aucune volonté et indifférents. Ils se nomment dans ce sens *mutawakkilūn*, c'est-à-dire qui se fient à Dieu. On rapporte, en les leur imputant, une série de principes qui montrent qu'ils dédaignent de chercher à subvenir par eux-mêmes à leurs besoins vitaux. Ce serait manquer de confiance en Dieu. Ils ne se soucient pas des « moyens », mais ils s'en remettent directement à Dieu de leurs besoins et appellent leur inaction confiante, par opposition aux tracas des gens d'affaires, à l'humilité des artisans et à l'avilissement des mendiants, la forme la plus élevée de la sustentation de soi-même : « Ils éprouvent le Très-Haut et reçoivent leur nourriture directement de sa main sans chercher les « moyens ». On mentionne comme la vertu spéciale de ces gens qu'ils ne comptent pas le *lendemain* au nombre des jours [52]; l'avenir et le souci de ses nécessités sont complètement exclus du cercle de leurs pensées. On cite ce ḥadīṯ [53] (très suspect, il est vrai) : « La sagesse descend du ciel, mais elle ne s'enfonce dans le cœur d'aucun homme qui pense au lendemain ». Celui qui se fie à Dieu est « le fils de l'instant » (du temps, *ibn al-waqt*), « il ne regarde ni en arrière vers le passé, ni en avant vers le futur » [54].

Il faut s'attendre à ce que l'ἀκτημοσύνη, le dénûment complet, le rejet des biens matériels, soit l'une des idées dominantes de ces gens. Quiconque est des leurs est un *faqīr*, un pauvre. Autre chose : de même qu'ils souffrent indifféremment la faim et les privations corporelles de toutes sortes, ainsi sont-ils aussi pour tout ce qui concerne le corps; les souffrances physiques ne sauraient leur inspirer la pensée de les vouloir soulager par des secours médicaux. Leurs pareils ne s'inquiètent pas non plus du jugement et de l'opinion des hommes : « Aucun homme n'a pris

pied dans la confiance en Dieu, que la louange et le blâme des hommes ne lui soient complètement indifférents ». A leur quiétisme est liée une complète indifférence pour la façon dont les hommes les traitent : μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ (Matth. 5, 39).

Une telle conception de vie ne s'accordait pas avec les vues qui avaient cours dans l'Islām du Ier siècle, déjà évolué dans le sens du réalisme; c'est ce que prouve une série systématique de propos et d'anecdotes qui ont revêtu la forme du ḥadīṯ, et qui ne se comprennent que par leur signification de polémique voulue contre les conséquences religieuses de l'excès de la confiance en Dieu. Comment ce quiétisme eût-il pu, du reste, être approuvé dans une communauté religieuse qui se trouvait justement à l'apogée de sa course conquérante, et qui n'avait abandonné que depuis peu le désert pour s'installer confortablement dans les cités de luxe ancien et de bien-être ?

5. Donc, à cette époque, deux courants contraires se trouvaient en présence dans l'Islām. Ils sont exprimés dans un dialogue entre deux hommes pieux, Mālik b. Dīnār et Muḥammed b. Wāsi', qui s'entretiennent sur le thème du *summum bonum*. Tandis que le premier trouve le bonheur le plus haut dans la possession d'une terre d'où l'on tire sa subsistance sans dépendre des hommes, le second pense : bienheureux celui qui trouve son repas du matin sans savoir de quoi il dînera le soir, et celui qui trouve son repas du soir sans savoir ce qu'il mangera le lendemain matin [55].

Dans l'accent exalté de la conception de vie quiétiste se révèle la réaction pieuse, se réclamant des premiers débuts ascétiques de l'Islām, contre la mondanité croissante [56].

Nous avons déjà indiqué qu'elle puise son aliment dans la conception du monachisme chrétien, avec l'idéal duquel les principes que nous venons d'exposer coïncident presque à la lettre. Il est très remarquable que les passages de l'Évangile très utilisés dans les maximes ascétiques, Matth., 6, 25-34, Luc, 12, 22-30, où il est question des oiseaux du ciel qui ne sèment ni ne moissonnent, qui n'amassent pas dans des granges, mais qui sont nourris par le Père céleste, se retrouvent presque textuellement au centre de ces doctrines du tawakkul [57]. Imitant le costume des ermites ou des moines chrétiens, ces pénitents et

ascètes de l'Islām qui renoncent au monde revêtent volontiers des vêtements de laine grossière (*ṣūf*) [58]; on peut faire remonter cet usage tout au moins jusqu'à l'époque du khalife ʻAbdalmalik (685-705), et il a donné naissance à la dénomination de *ṣūfī* [59], que les représentants de l'esprit ascétique porteront à une époque où leur ascèse pratique parvient à un plus haut point de développement et se joint à une philosophie originale, qui exerce aussi sur la conception religieuse une influence déterminante. Nous voulons parler du *ṣūfisme*.

*
* *

6. L'irruption de la spéculation *néo-platonicienne* dans le domaine intellectuel de l'Islām fut, à cet égard, d'une importance décisive. Ce courant philosophique, dont les profonds effets sur le développement de l'Islām nous occuperont encore plus tard, offrit une base théorique et théologique aux tendances d'ascétisme pratique que nous venons de dépeindre. Celui qui est pénétré de mépris pour tout ce qui est terrestre, et qui dirige son âme vers ce qui seul demeure, vers l'Être divin, peut se fortifier pour cette vie et cette attitude supra-terrestre, divine, par la doctrine de l'émanation de Plotin et son panthéisme dynamique. Dans tout l'univers, il sent le rayonnement de la force divine. Les choses de ce monde sont comme un miroir dans lequel se reflète l'Être divin. Mais ces mirages ne sont qu'apparence et n'ont une réalité relative que dans la mesure où ils reflètent l'unique existence réelle. Par conséquent, l'homme doit s'efforcer, en se recueillant intérieurement et en dépouillant les voiles matériels, de laisser agir sur lui la beauté et la bonté éternelles du divin, et, en s'élevant spirituellement vers lui, de se dégager de l'apparence de son existence personnelle pour parvenir à l'absorption de sa personnalité dans l'existence divine, la seule réelle.

« A l'origine, mon âme et la tienne n'étaient qu'une, mon apparition et la tienne, ma disparition et la tienne ; ce serait faux de parler du *mien* et du *tien* : entre nous, le *Moi* et le *Toi* ont cessé [60] .

« Je ne suis pas Moi, Tu n'es pas Toi. Tu n'est pas Moi non plus. Je suis à la fois Moi et Toi, Tu es à la fois Toi et Moi. A cause de toi, ô beauté de Khoten, je suis dans la perplexité sur le point de savoir si Tu es Moi ou si Je suis Toi [61] ».

La limite de la personnalité est le voile qui dérobe Dieu à l'homme. Avec quelque exagération, on fait même dire au Prophète, que les Ṣūfis, eux aussi, présentent comme le héraut de leurs théories : « Ton existence est un péché auquel aucun autre péché ne peut être comparé[62] ». On entend par là la manifestation d'une existence propre, l'affirmation de la vie en tant qu'individu indépendant. Par la méditation contemplative sur soi-même, par des pratiques de dévotion, par des macérations ascétiques, qui provoquent un état d'extase, d'ivresse divine[63], la personnalité, le Moi, la dualité en face du divin, s'annihilent ; on atteint la complète insensibilité aux vicissitudes corporelles, un état « sans souci, sans préoccupation de l'utile et du nuisible » — comme le représente Djelāl al-dīn Rūmī, le plus grand interprète de cette conception :

« Purifie-toi de tout attribut du moi,
Afin de percevoir ton essence brillante[64] ».

L'espace et le temps eux-mêmes cessent d'être pour sa conscience les catégories de l'existence :

« Ma place est sans place, ma trace sans trace[65] ».

Pour le Ṣūfī, qui embrasse la vérité des cieux et des mondes, il n'existe ni dessus ni dessous, ni avant ni après, ni droite ni gauche[66].

« Quiconque ne sort du palais de l'être naturel — dit Ḥāfiẓ — ne peut atteindre le village de la vérité[67] ». Le dépouillement de toutes les modalités (*ṣifāt*) provoquées chez l'individu par les impressions du monde extérieur, la négation de tout effet de la volonté et du sentiment, l'état intérieur que le Ṣūfī, pour l'opposer à l'état de l'âme diversifiée par les émotions qui l'affectent, désigne par le mot *djam'* (concentration, le samādhi hindou)[69], sont envisagés par lui sous l'image de l'*ivresse*. Il est enivré de la boisson stupéfiante de la beauté de la lumière divine qui rayonne dans son âme et qui, en la remplissant, lui ravit ses sens corporels.

Le but suprême de la vie du Ṣūfī, l'absorption de l'individu dans la réalité unique de l'Être divin, est aussi compris sous l'image de

l'*amour*. C'est de cet amour (maḥabba) qu'est touché Ḥallādj, qui fut mis à mort à Baghdad († 309/921) par les orthodoxes parce qu'il prétendait à la parfaite union avec la divinité, et c'est de lui qu'il parle à ses partisans avant de se livrer au bourreau. Le plus célèbre poète arabe ṣūfī, 'Omar b. al-Fāriḍ († au Caire 632/1235), dont Hammer-Purgstall a introduit dans la littérature allemande un poème mystique sous le titre « *das arabische Hohe Lied der Liebe* » (Vienne 1854), a reçu de la postérité, à cause du sujet prépondérant dans ses poèmes, le surnom de *Sulṭān al- 'āchiqīn* (prince des amants).

Le Ṣūfī nomme souvent la boisson enivrante de cet amour elle-même le *breuvage de l'amour* (*charāb al-maḥabba*) [70] :

« L'amour est l'extinction de la volonté, la consomption de toutes les qualités et les convoitises corporelles [71] ».

« L'amour est venu et m'a délivré de tout le reste ; il m'a élevé avec miséricorde après m'avoir terrassé. Merci au Seigneur de m'avoir fondu comme le sucre dans l'eau de son union (wiṣāl) ».

« Je fus trouver le médecin et lui dis : « O homme éclairé, qu'ordonnes-tu (comme médicament) pour le malade d'amour ? Tu ordonnes l'abandon de la qualité (ṣifat) et l'extinction de mon existence ». C'est-à-dire : échappe-toi de tout ce qui *est* ».

« Tant que tu seras à jeûn, tu n'atteindras pas à la jouissance de l'ivresse ; tant que tu n'abandonneras pas ton corps, tu n'atteindras pas au culte de l'âme ; tant que tu ne t'anéantiras pas toi-même dans l'amour de l'ami, comme l'eau anéantit le feu, tu n'atteindras pas à l'*Être* ».

C'est par cet amour qu'il se justifie au jour du jugement :

« Demain, quand l'homme et la femme entreront dans l'assemblée du jugement, les visages seront jaunes par crainte du compte à rendre. Je me présenterai devant toi, tenant mon amour à la main, et je dirai : Mon compte doit être réglé d'après lui [72] ».

L'amour de Dieu est donc la formule de cet effort concentré de l'âme pour absorber l'*apparence* de l'existence personnelle dans la *réalité* de l'Être divin qui embrasse tout : idée qui, dans toutes les langues des peuples musulmans cultivés, a engendré une littérature poétique que l'on peut ranger parmi les perles de la littérature universelle.

Cette conception générale a été une base théorique adéquate pour le quiétisme et pour le culte, consistant essentiellement en ḏikr, de ceux qui pratiquaient l'ascétisme. Par la méditation et les exercices du ḏikr, ils s'efforçaient de parvenir à des états extatiques représentatifs de leur ivresse de Dieu et de leur amour de Dieu, voie tout autre que celle par laquelle l'Islām orthodoxe poursuit l'amour de Dieu, recommandé aussi dans le Qorān et les traditions[73].

Le ṣūfisme fait donc, dans la fixation de l'idéal de perfection de l'âme humaine, dans sa détermination du souverain bien, un pas de plus que les philosophes. Ibn Sab'īn, de Murcie (✝ 668/1269 à la Mekke), philosophe et Ṣūfī, auquel furent soumises, pour qu'il y répondît, les « questions siciliennes » de Frédéric II de Hohenstaufen, trouve pour l'exprimer cette formule, que les anciens philosophes proposaient pour but suprême de *ressembler à Dieu* (v. ci-dessous, notes du chap. I, 21 *in fine*), tandis que le Ṣūfī veut *s'absorber en Dieu* en se rendant capable de laisser affluer en lui les grâces divines, d'effacer les impressions des sens et de purifier celles de l'esprit[74].

7. Suivant un phénomène d'histoire religieuse constaté aussi dans d'autres milieux, les Ṣūfīs, dans la mesure où ils attachent du prix à se tenir sur le terrain de l'Islām, ou du moins à passer pour s'y tenir, introduisent par interprétation leurs idées dans le Qorān et dans les traditions sacrées, et citent en faveur de leurs théories des passages probants tirés des textes saints. Ils recueillent ainsi dans l'Islām l'héritage de Philon, et ils manifestent dans leur interprétation de l'Écriture la croyance qu'au delà du sens littéral, en apparence indifférent, des textes saints, il s'y trouve contenu de profondes vérités philosophiques qui sont à dégager par une interprétation allégorique. Par exemple, le Qorān (36 v. 12 ss.) propose la parabole « des habitants de la ville lorsqu'y vinrent les envoyés ; nous en avions envoyé deux, et ils les taxèrent de mensonge ; alors nous les renforçâmes d'un troisième. Et ils dirent : Nous sommes envoyés vers vous. Les autres dirent : Vous n'êtes que des êtres charnels comme nous, et Dieu n'a rien envoyé ici-bas, vous ne faites que mentir. Mais eux dirent : Notre maître sait qu'en vérité nous sommes envoyés vers vous ». Sûrement cette parole divine n'a

pas en vue un événement aussi ordinaire que celui qu'annonce la lettre du texte. Mais la ville n'est autre chose que le corps ; les trois envoyés sont l'esprit, le cœur et la raison. Sur ce fondement, tout le récit, le rejet des deux premiers messagers, l'apparition du troisième, la conduite des habitants de la ville et leur châtiment, tout est expliqué allégoriquement.

Les exégètes ṣūfīs ont donc un ta'wīl (v. ci-dessus, p. 88) allégorique qui leur est propre, une interprétation ésotérique des Écritures qui a suscité une littérature considérable[75], et qui se poursuit à travers toutes les œuvres ṣūfies. Pour donner à cet ésotérisme une attache traditionnelle légitime au point de vue islamique, ils empruntèrent au chī'isme (v. plus loin, V^e leçon) la doctrine d'après laquelle Muḥammed aurait confié à son mandataire 'Alī le sens caché des révélations ; ces enseignements, répandus seulement parmi les initiés, forment la Kabbale du ṣūfisme. Le poète ṣūfī arabe que nous avons mentionné tout à l'heure, 'Omar b. al-Fāriḍ, exprime cette opinion bien établie dans les milieux ṣūfis :

« Et '*Alī* expliquait par *ta'wīl* ce qui était obscur, au moyen d'une science qu'il tenait (du Prophète) à titre de legs (waṣiyya) [76] ».

'Alī est pour eux le patriarche du mysticisme musulman, idée que l'orthodoxie sunnite devait nettement rejeter. Le Prophète n'a rien caché à la grande généralité de sa communauté, il n'a communiqué à personne de connaissances secrètes[77].

Néanmoins c'est encore de cette idée que procède ce phénomène, que le culte de 'Alī revêt un caractère enthousiaste dans nombre de milieux ṣūfis, qu'il pénètre même parfois la contexture de leurs doctrines mystiques, et que la chaîne fictive de la tradition ṣūfie est menée dans plusieurs de ses ramifications, pour autant qu'elle s'éloigne de l'orthodoxie, par la ligne des Imāms 'alides. L'ordre des Bektāchīs, qui professe pour 'Alī et pour les Imāms un culte sur lequel M. G. Jacob nous a tout récemment renseignés, est un exemple de la tendance à vénérer 'Alī qui apparaît dans le ṣūfisme.

8. Les chercheurs anglais qui ont récemment fait du ṣūfisme, de son origine et de son développement, l'objet d'une enquête approfondie, notamment *MM. E. H. Whinfield*, *Edward*

G. Browne, *Reynold A. Nicholson*, ont mis en relief d'une façon précise le caractère *néo-platonicien* du ṣūfisme [78]. Ceci n'exclut point la reconnaissance d'influences qui ont fourni des éléments aussi essentiels à la constitution de ce système philosophique et religieux au cours de son développement. Ces influences ne peuvent, dans une vue générale de l'histoire du ṣūfisme, être méconnues en tant que facteurs déterminants ; je veux parler des influences *hindoues* qui se font sentir depuis l'époque où l'expansion de l'Islām vers l'est, jusqu'aux frontières de la Chine, fait entrer de plus en plus dans son horizon les idées hindoues. L'influence hindoue s'est manifestée, partie dans des monuments littéraires, partie par l'admission d'éléments hindous dans l'ensemble des conceptions religieuses.

Lorsqu'au IIe siècle la grande activité des traducteurs eut élargi le cercle des ressources intellectuelles que l'on possédait en langue arabe, on transporta dans la littérature arabe spécialement des ouvrages bouddhistes : nous trouvons une adaptation arabe du *Bilawhar wa-Budasif* (Barlaam et Joasaf) et aussi un *livre de Budd* [79]. Dans les assemblées raffinées qui groupent les représentants des conceptions religieuses les plus diverses pour échanger librement des idées, l'adepte de la *Chumaniyya*, c'est-à-dire de la conception bouddhiste, ne fait pas défaut [80]. Je voudrais seulement indiquer ce fait que la conception religieuse qui apparaît en face de l'Islām légal, qui est appelée *zuhd* (acétisme), et qui n'est pas identique à notre ṣūfisme, montre de fortes traces de la pénétration de l'idéal de vie hindou. L'un des plus éminents représentants poétiques de cette conception du zuhd, Abu-l-ʻAtāhiya, présente comme modèle de l'homme vénérable :

« le roi vêtu en mendiant ; c'est lui dont le respect est grand parmi les hommes... »

N'est-ce point Bouddha [81] ?

Et, pour arriver à une époque plus récente, nous pouvons rappeler qu'Alfred von Kremer a signalé les éléments hindous qui se retrouvent dans la conception religieuse et sociale dont les principes ont laissé leur empreinte sur la conduite personnelle et sur les poèmes philosophiques d'*Abu-l-ʻAlā al-Maʻarrī* [82].

Nous possédons des témoignages qui attestent non seulement que les idées hindoues entrèrent théoriquement dans le champ de la vision intellectuelle des musulmans, mais que, dès l'époque des premiers 'Abbāsides, et même en Mésopotamie, le monachisme errant des Hindous, pratiquement à leur portée, était pour les adeptes de l'Islām un objet d'expérience immédiate, tout comme l'avaient été dans la période antérieure les sā'iḥūn en Syrie (v. ci-dessus, p. 122). Djāḥiẓ († 255/866) nous retrace clairement le portrait de moines errants qui ne pouvaient appartenir ni au christianisme, ni à l'Islām. Il les appelle les *moines des Zindīq* (ruhbān al-zanādiqa), dénomination imprécise qui pourtant, comme le montre, par exemple, le cas en présence duquel nous nous trouvons, ne peut être limitée aux seuls Manichéens. Son informateur lui rapporte que ces moines mendiants ne voyagent jamais que par couples; quand on voit l'un d'eux, une observation plus attentive fait toujours découvrir non loin son compagnon. Leur règle consiste à ne pas passer deux nuits dans le même lieu; ils allient leur vie nomade à quatre qualités : sainteté, pureté, véracité et pauvreté. Un épisode, raconté en détail, de la vie de mendicité de ces moines, aboutit à ce dénouement, que l'un d'entre eux aima mieux attirer sur lui-même le soupçon de vol et subir de bonne grâce de mauvais traitements que de dénoncer un oiseau voleur. Il ne voulait pas être cause du meurtre d'un être vivant[83]. Si ces gens n'étaient pas des Sadhus hindous ou des moines bouddhistes, ils étaient du moins de ceux qui marchaient sur leurs traces et qui imitaient leur façon de vivre et d'envisager la vie.

C'est par ces côtés, au moyen de telles expériences et de tels contacts, que devait être influencé tout d'abord le ṣūfisme, qui montre déjà, en vertu de sa tendance originelle, une si étroite parenté avec les idées hindoues. Nous pouvons, par exemple, considérer comme un signe de l'influence du bouddhisme la fréquence avec laquelle la littérature ascétique des mahométans représente le type du *puissant souverain rejetant loin de lui son royaume terrestre et renonçant au monde*[84]. A la vérité, elle est singulièrement mesquine dans la présentation de ce thème et n'atteint pas à la grandeur souveraine du type de Bouddha. Un puissant roi aperçoit un jour dans sa barbe deux poils gris ; il les

arrache ; ils reparaissent toujours. Cela le fait réfléchir. Ce sont deux messagers que Dieu m'envoie pour m'avertir d'abandonner le monde et de me consacrer à lui. Je leur obéis donc. Alors il abandonna soudain son royaume, erra dans les forêts et les déserts et se consacra au service de Dieu jusqu'à la fin de sa vie[85]. Il y a un groupe abondant d'histoires ascétiques qui évoluent autour de ce motif du dégoût de la puissance.

Une chose qui doit être absolument décisive pour la question que nous envisageons, c'est que la légende de l'un des plus grands patriarches du ṣūfisme présente le caractère de la biographie de Bouddha. Je fais allusion à la légende du saint *Ibrāhīm b. Edhem* († circa 160/2 = 776/8). Sa fuite du monde est motivée différemment dans différentes légendes ; mais toutes les versions développent le même thème, à savoir qu'Ibrāhīm, fils d'un roi de Balkh (décidé d'après certains récits par une voix divine, suivant d'autres par l'observation de la vie exempte de besoins d'un pauvre homme qu'il regarde par la fenêtre de son palais), *rejette loin de lui son manteau de prince, l'échange contre un costume de mendiant*, quitte son palais, abandonne tout ce qui l'attache au monde, même femme et enfants, se rend au désert et y mène une vie errante.

Parmi les motifs divers de la retraite du prince, l'un mérite encore une attention particulière. Il est rapporté par Djelāl al-dīn Rūmī. La garde du palais d'Ibrāhīm b. Edhem entendit une nuit du bruit sur le toit du palais. Lorsque les gens y allèrent voir, ils surprirent des hommes qui prétendirent chercher leurs chameaux échappés. On amena les intrus devant le prince, et lorsqu'il leur demanda : « Qui a jamais cherché des chameaux sur un toit ? », ils répondirent : « Nous ne faisons que suivre *ton* exemple, à toi qui aspires à t'unir à Dieu pendant que tu es assis sur un trône. Qui a jamais, à une telle place, pu approcher Dieu ? » Là-dessus, il se serait enfui du palais et personne ne l'aurait plus revu depuis lors[86].

9. Sous l'influence hindoue, les idées ṣūfies acquièrent beaucoup d'acuité. L'idée panthéiste dépasse la forme qu'elle revêt dans le néo-platonisme. Mais c'est spécialement l'idée de l'absorption de la personnalité qui se rapproche du concept de l'*Atman*, si même elle ne coïncide pas complètement avec lui.

Les Ṣūfis appellent l'état d'absorption *fanā* (anéantissement) [87], *maḥw* (effacement), *istihlāk* (annihilation), but presque indéfinissable qui, prétendent-ils, ne comporte pas une définition unique. Il se manifeste comme connaissance intuitive et échappe à l'emprise de la logique. « Quand le temporaire se joint à l'éternel, il ne lui reste aucune existence. Tu n'entends et ne vois rien qu'Allāh lorsque tu arrives à cette conviction qu'il n'y a absolument rien qui existe en dehors d'Allāh ; quand tu reconnais que toi-même tu es Lui, que tu es identique à Lui; il n'y a rien qui existe en dehors de Lui ». L'anéantissement de l'existence personnelle est la condition de l'absorption en Dieu.

« Laissez-moi devenir inexistant, car la non-existence
« Me crie avec les accents d'un orgue: c'est à Lui que nous retournons[88] ».

L'être individuel se résout complètement dans l'Être universel de la divinité; ni espace, ni temps, pas même les modalités de l'existence, ne bornent l'illimité ; l'homme s'élève à une identité parfaite avec le principe de toute existence dont l'idée gît au-delà de toute connaissance.

De même que dans le bouddhisme on s'élève par degrés aux plus hauts points de l'anéantissement de l'individualité en suivant un chemin composé de huit parties, le « noble sentier », de même le ṣūfisme a aussi sa *ṭarīqa*, son chemin, avec des degrés de perfection et des stades divers; ceux qui s'y trouvent sont *ceux qui marchent* (*al-sālikūna*, *ahl al-sulūk*). Quoique les détails du chemin soient différents, les deux voies ont ceci de commun qu'elles procèdent du même principe, et aussi que, dans l'une comme dans l'autre, la méditation [89], appelée ici, dans le ṣūfisme, murāqaba, et là dyānā, occupe une place importante comme stade préparatoire à la perfection « lorsque le méditant et l'objet de la méditation ne font plus qu'un ».

Tel est le but du *tawḥīd* ṣūfī, de l'intuition de l'*unité*. Il est radicalement différent de la foi monothéiste de l'Islām ordinaire. Un Ṣūfī va jusqu'à dire que c'est *chirk* (ci-dessus, p. 37) de prétendre : je connais Dieu; car cette phrase implique la dualité entre le sujet connaissant et l'objet de la connaissance. Cela est aussi de la théosophie hindoue [90].

10. Dans la vie extérieure, le ṣūfisme, en tant qu'institution, est incarné par diverses confréries et ordres ṣūfis dont les membres cultivent la conception ṣūfie du monde et de la religion. Les gens se sont groupés de plus en plus, depuis une époque déjà ancienne, environ 150/770, dans des maisons spéciales, des cloîtres, où, loin du bruit du monde, ils vivent leur idéal intérieur et accomplissent en commun les pratiques qui y conduisent. Dans le développement de cette vie claustrale, il est impossible de ne pas remarquer aussi des influences hindoues, tout comme la vie de mendiant que mènent les Ṣūfis hors de leur communauté est une copie de celle des moines mendiants hindous (sadhu). Les seules influences néo-platoniciennes ne suffisent pas davantage à expliquer la réalisation pratique de l'ascétisme ṣūfī. La réception des adeptes dans la communauté ṣūfie se fait en leur conférant la *khirqa*, c'est-à-dire le vêtement qui symbolise la pauvreté et la retraite du Ṣūfī. La légende ṣūfie a rattaché à sa façon l'origine de la khirqa au Prophète lui-même[91]; mais on ne peut méconnaître que ce symbole d'affiliation ressemble à l'affiliation à la communauté des Bhikshus par « la réception de l'habit et des règles »[92]. De même, maintes formes des exercices religieux du ḏikr, dans les communautés ṣūfies, ainsi que les moyens qui sont employés pour amener l'extériorisation de soi-même et l'extase (discipline de la respiration)[93], ont été ramenés par Kremer à leurs modèles hindous, dont il a démontré leur dépendance.

Parmi ces moyens de dévotion, il en est un qui s'est bientôt répandu même en dehors des milieux ṣūfis, le *rosaire*, dont l'usage, indubitablement d'origine hindoue, est attesté dans l'Islām depuis le IXe siècle, et précisément d'abord dans l'Islām oriental, où s'exerçait l'influence hindoue des confréries ṣūfies. Comme toute nouveauté (cf. la bid'a au ch. VI), cet usage étranger a eu longtemps à se défendre contre les adversaires de tous les emprunts religieux. Encore au XVe siècle, il faut qu'al-Suyūṭī compose un plaidoyer en faveur de l'usage, depuis si en faveur, du rosaire[94].

Ainsi, pour apprécier historiquement le ṣūfisme, il faut toujours considérer l'apport hindou qui a contribué à la formation de ce système religieux issu du néoplatonisme. C'est avec raison

que M. Snouck Hurgronje, dans sa leçon d'ouverture à Leyde, a cité parmi les preuves de l'origine hindoue de l'Islām dans les Indes orientales ce phénomène, que dans ces pays les idées ṣūfies forment la substance et le fondement des conceptions religieuses même populaires.

11. Dans le tableau que nous venons de faire de la conception ṣūfie, nous avons retracé les traits généraux qui se manifestent au sein du ṣūfisme tels qu'ils se présentent à l'*apogée de son développement*. Ils se sont constitués au cours d'une évolution *historique* dont nous n'avons pas cherché à faire ici l'exposé, que nous attendons sous peu du savant le plus compétent sur l'histoire du ṣūfisme, *M. Reynold A. Nicholson*. D'ailleurs, le ṣūfisme ne constitue, ni dans ses théories, ni dans sa réalisation pratique, un système *homogène* et défini. Il n'y a même pas de définition précise et unanimement acceptée de ses tendances générales ; il y a surtout des différences multiples dans les détails de ses idées. Outre l'évolution interne, les réactions externes et les influences historiques dont l'action prédomina dans les diverses parties du monde ṣūfī ont déterminé de multiples divergences et des écarts dans la constitution théorique du système [96]. Cette diversité se manifeste même dans les façons de concevoir la *notion* du ṣūfisme. Dans une vue générale de l'évolution du ṣūfisme [97] d'après les sources littéraires jusqu'au ve siècle de l'hégire, Nicholson a pu rassembler 78 définitions différentes de l'idée ṣūfie (*taṣawwuf*). Cependant la table des définitions ne semble pas en être épuisée. Un savant de Nīsābūr, Abū-Manṣūr ʿAbd al-Qāhir al-Baghdādī († 429/1037), qui s'intéressa dans ses écrits principalement à la ramification dogmatique interne de l'Islām, a récolté dans les écrits des autorités du ṣūfisme, par ordre alphabétique, environ mille définitions de la notion de ṣūfī et de taṣawwuf [98]. A cette différenciation de la notion fondamentale correspondent naturellement aussi des différences de détail [99].

Dans les différentes branches (ordres) de Ṣūfīs, selon la doctrine du fondateur qu'elles reconnaissent comme leur maître, des théories différentes, s'écartant les unes des autres, se sont glissées. De même, les exercices et coutumes ascétiques par lesquels se manifeste la réalisation pratique de la vie du Ṣūfī

présentent beaucoup de divergences formelles ; l'organisation des diverses communautés ṣūfies répandues en pays d'Islām repose sur des règles variées et dissemblables.

Il y a une différence fondamentale dans leurs rapports avec l'Islām *légal*. Les premiers patriarches de la conception religieuse ṣūfie avaient bien préféré à l'accomplissement formaliste de la loi de l'Islām, à « l'action des membres », comme ils disent, « l'œuvre du cœur », sans cependant déclarer la première dénuée de valeur ou même superflue. Mais ils ne lui maintenaient de valeur et de sens qu'à cause de la présence coopérante de la seconde. Ce ne sont pas les membres (al-djawāriḥ), mais les cœurs (al-qulūb) qui sont reconnus comme les organes de la vie religieuse. Cette tendance *nomiste* continua d'être représentée dans le ṣūfisme ; elle prétendit rester d'accord avec la loi formelle de l'Islām tout en trouvant l'entéléchie de la vie légale dans l'*intériorisation* des pratiques formelles[100]. D'autres, sans en nier la valeur *relative*, ne veulent voir dans les manifestations extérieures de la loi que paraboles et allégories *symboliques*. D'autres encore rejettent complètement les œuvres formelles de l'Islām. Les chaînes de la loi ne lient pas celui qui connaît. En fait, on relate un manque complet de scrupule à l'égard des normes légales de l'Islām de la part, non seulement d'adeptes isolés, mais d'ordres entiers de derviches (que l'on pense seulement aux Bektāchīs)[101]. Il n'en manque pas non plus qui n'appliquent pas cette licence à la loi rituelle seule, mais aussi qui regardent comme abolies pour le Ṣūfī toutes les lois de la morale conventionnelle et de la coutume sociale, qui se sentent « par-delà le bien et le mal ». Ils ont en cela leurs modèles dans les yogis[102] hindous et dans certains gnostiques chrétiens[103], comme ils ont aussi une analogie avec les mystiques occidentaux, les Amalricains, par exemple, et leurs principes de vie libertinistes, qu'ils tirent, ainsi que les Ṣūfis musulmans, de leur conception panthéiste du monde. Comme le monde des apparences ne possède aux yeux des Ṣūfis aucune réalité, ils opposent à tous les attributs de cette fausse existence apparente la négation la plus décisive. Les exigences de cette vie inconsistante leur sont complètement indifférentes.

On a pu diviser les Ṣūfis, au point de vue de leurs rapports

avec la loi, en deux groupes : *nomistes* (« partisans de la loi ») et *anomistes* (« sans loi »). Ce dualisme peut nous rappeler une opposition qui est rapportée dans Clément d'Alexandrie à propos des hermétiques gnostiques de l'antiquité. Ils montrent dans leurs rapports avec la loi deux sortes de conceptions : les uns préconisent une vie indifférente et libre en face de la loi (ἀδιαφόρως ζῆν), les autres exagèrent l'abstinence et prêchent une vie de renoncement (ἐγκράτειαν καταγγέλουσι)[104]. La diversité des systèmes ṣūfis offre quelque chose d'analogue.

12. On appelle derviches ceux qui mènent le genre de vie des Ṣūfis. Mais il y a lieu de distinguer entre les sérieux adeptes de l'amour de Dieu et de l'enthousiasme extatique, qui recherchent dans une vie pleine de renoncement et consacrée à la méditation le perfectionnement de leurs âmes, et les derviches errants qui mènent une vie de mendicité libre et dissolue, et auxquels le ṣūfisme sert de prétexte pour rester oisifs et duper les masses, ou ces profès de la fainéantise qui font servir les formes extérieures de la vie ṣūfie à leur procurer une existence exempte de soucis et à se faire entretenir tout en restant indépendants[105]. De leur bouche aussi, nous entendons les phrases d'amour de Dieu, et ils prétendent « marcher sur la voie ». Mais on peut à peine identifier avec eux les Ṣūfis sérieux.

« Le derviche qui dispense les mystères du monde donne à chaque instant tout un empire gratis. N'est pas derviche qui *mendie* son pain ; est derviche celui qui *livre* son âme[106] ».

Le vrai derviche n'est pas le mendiant et le parasite errant. Cependant ce vagabondage fait apparaître aussi maints côtés d'une conception éthique qui peut nous intéresser au point de vue de l'histoire des religions. Nous voudrions, en nous plaçant à ce point de vue, mentionner ici un seul groupe de ces derviches libres.

Ce sont ceux que l'on appelle *malāmatiyya*, littéralement « gens du blâme », qualification non seulement revendiquée par des derviches voyageurs, mais employée aussi pour caractériser des Ṣūfis sédentaires plus sérieux, à cause de l'originalité de leur genre de vie. Le caractère essentiel de ces gens, que l'on a com-

parés à juste titre aux cyniques, consiste dans l'indifférence poussée à l'extrême à l'égard de l'apparence extérieure. Ils attachent du prix précisément à exciter le scandale par leur conduite et à attirer sur eux la désapprobation des hommes [107]. Ils commettent les actions les plus éhontées à seule fin de mettre en pratique leur principe : « spernere sperni » ; ils veulent être considérés comme transgresseurs de la loi, même alors qu'ils ne le sont pas en réalité ; ils tiennent à exciter le mépris des hommes dans le seul but de mettre en pratique l'indifférence qu'ils professent pour leurs jugements. Ils exagèrent en cela une règle générale ṣūfie que Djelāl al-dīn Rūmī condense dans le précepte suivant :

« Abandonne ta secte et sois un objet de mépris :
« Rejette loin de toi gloire et renommée et cherche la défaveur [108] ».

Ils sont répandus sur tout le domaine de l'Islām ; al-Kettānī, qui a écrit une monographie sur les saints de Fez [109], met en relief le caractère de malāmatī de beaucoup de ses héros. L'Islām de l'Asie centrale a créé le meilleur type du derviche malāmatī dans la légende du *Cheikh Mechreb*, « le fou sage et le pieux hérétique »[110]. Chez ces gens survit, comme l'a montré dernièrement Reitzenstein, un attribut du vieux monachisme qui se ramène au cynisme et d'après lequel « l'impudence (ἀναισχυντία) est une exigence religieuse[111] ».

13. Le ṣūfisme a poussé de très bonne heure des racines profondes dans la littérature théologique de l'Islām et englobé dans ses manifestations populaires de vastes groupes de musulmans. Il se révélait, dans son action silencieuse, comme un mouvement puissant appelé à exercer une influence durable sur le concept et l'orientation de la religiosité dans l'Islām. Le ṣūfisme est devenu un facteur d'une haute valeur dans la constitution définitive des idées et des aspects religieux de l'Islām.

Cependant, considérons d'abord sa situation par rapport aux tendances dominantes qui luttent au sein de l'Islām pour leur maintien immuable.

Il apparaît tout d'abord, par rapport aux exigences formalistes et au système dogmatique de l'Islām positif, tel que l'avaient

développé les théologiens légistes et les Mutakallimūn, comme une importante libération spirituelle, comme un élargissement de l'horizon religieux rétréci. A la place de l'obéissance méticuleuse et aveugle apparaît l'auto-éducation par l'ascèse, à la place des subtilités des syllogismes scolastiques apparaît l'immersion mystique dans l'essence de l'âme, et sa libération des scories de la matérialité. Le motif de l'*amour de Dieu* passe au premier plan comme ressort de l'ascétisme, du détachement de soi-même et de la connaissance. La prière est considérée comme un culte des cœurs et opposée, avec une claire conscience du contraste, au culte des membres ; de même la science livresque des théologiens est remplacée par la science du cœur, la spéculation par l'intuition. La *loi* (charī'a) est sur la « voie » du Ṣūfī un point de départ, un degré pédagogique ; elle mène au haut *sentier* (ṭarīqa) qu'il faut parcourir gravement, dont les peines sont récompensées par l'obtention de la *vérité* (ḥaqīqa) et dont le but final, l'acquisition de la *connaissance* (ma'rifa) n'a encore jamais été pleinement atteint. Car le voyageur n'est alors que préparé à tendre vers la *certitude* ('ilm al-yaqīn). Mais ce n'est que par la concentration de l'intuition intérieure sur la seule existence réelle qu'il peut s'élever à la perception immédiate de la *certitude réelle* ('aïn al-yaqīn). A ce degré cesse la dépendance de l'initié à l'égard de la tradition et de l'enseignement. Tandis que les connaissances du degré précédent ('ilm al-yaqīn) sont procurées aux hommes par l'intermédiaire des prophètes, les connaissances divines du plus haut degré de perfection rayonnent *sans aucun intermédiaire* [112] dans l'âme du contemplateur. Et au-dessus encore il y a le suprême degré, ḥaqq al-yaqīn, la *vérité de la certitude*, qui n'est plus sur la voie de l'autoéducation ṣūfie.

Au fond, cette voie évolutive conduit à admettre que la modalité confessionnelle est indifférente par rapport à la sainte vérité vers laquelle il faut tendre.

« Je ne suis chrétien, ni juif, ni musulman[113] ».

La diversité des Églises, des formules de foi et des pratiques religieuses perd toute signification dans l'âme de celui qui cherche l'union avec la divinité ; tout ne lui est plus qu'un voile

qui cache l'essence, et que dépouille celui qui saisit la vérité lorsqu'il est parvenu à la connaissance de la seule réalité vraie. Si fort qu'ils feignent de priser haut l'Islām légal, la plupart d'entre eux ont pourtant une commune tendance à effacer les frontières qui séparent les confessions. Toutes ont la même valeur relative en face du but suprême à atteindre, et en sont également dénuées si elles ne produisent pas l'amour de Dieu. Lui seul peut être le critérium unitaire de l'estimation des religions. Des voix se font entendre qui disent que dans la connaissance de l'unité divine un élément d'*union* a été donné à l'humanité, tandis que les lois provoquaient la *séparation* [114].

Djelāl al-dīn Rūmī fait dire par Dieu à Moïse dans une révélation :

« Les amateurs de rite sont une classe, et ceux dont les cœurs et les âmes sont embrasés d'amour en forment une autre[115] ».

Et Muḥyī al-dīn ibn 'Arabī :

« Il fut un temps où je blâmais mon prochain si sa religion n'était pas proche de la mienne ;
« Mais maintenant mon cœur accueille toute forme : c'est une prairie pour les gazelles, un cloître pour les moines,
« Un temple pour les idoles, et une Ka'ba pour le pèlerin, les tables de la Thora et le livre saint du Qorān.
« L'*amour* seul est ma religion, et quelque direction que prenne sa monture, là est ma religion et ma foi[116] ».

Et de nouveau Djelāl al-dīn :

« Si l'image de notre bien-aimé est dans le temple des idoles, c'est une erreur absolue de tourner autour de la Ka'ba ; si la Ka'ba est privée de son parfum, elle est une synagogue. Et si nous sentons dans la synagogue le parfum de l'union avec lui, elle est notre Ka'ba[117] ».

L'Islām, nous le voyons, n'est pas excepté de cette indifférence confessionnelle. On attribue à Tilimsānī, un disciple d'Ibn 'Arabī, cette parole hardie : « Le Qorān est purement et simplement *chirk* (v. ci-dessus, p. 37) ; la reconnaissance de l'unité n'est que dans notre parole (c'est-à-dire la parole ṣūfie)[118] ».

Dans ces déclarations sur l'indifférence des attributs confessionnels par rapport au but unique auquel la religion doit conduire, s'exprime aussi, à côté de la tendance à la plus haute tolérance (« les chemins qui mènent à Dieu sont en aussi grand nombre que les âmes des hommes »[119]), l'idée que les confessions troublent et retardent la marche vers ce but. Elles ne sont pas des sources de la vérité ; celle-ci ne peut être découverte au moyen des querelles des différentes confessions.

« Ne reproche pas aux soixante-douze sectes leurs querelles ;
« Parce qu'elles ne voient pas la vérité, elles frappent à la porte de la fable » (Ḥāfiẓ)[120].

Ce n'est pas l'expression d'une conviction isolée que fait entendre l'ami du philosophe Avicenne, le mystique Abū-Sa'īd Abu-l-Khaïr :

« Tant que mosquées et medrasas ne seront pas complètement dévastées, l'œuvre des Kalender (derviches) ne sera pas accomplie;
« Tant que foi et infidélité ne seront pas complètement semblables, pas un seul homme ne deviendra un vrai musulman[121] ».

Dans cet ordre d'idées, les Ṣūfis se rencontrent avec les *libres-penseurs* de l'Islām, qui arrivent au même résultat en se fondant sur d'autres considérations [122].

Plus encore que la loi considérée comme une fin en soi, et qui peut garder quelque valeur au moins comme moyen d'ascèse, les vrais Ṣūfis répudient la dogmatique du Kalām, l'exigence de la connaissance de Dieu fondée sur la spéculation. Leur science n'est pas de l'érudition ; on ne la puise pas dans les livres et on ne l'acquiert pas par l'étude. Djelāl al-dīn s'appuie sur la parole de Muḥammed (sour. 102) en donnant l'enseignement suivant :

« Aperçois dans ton cœur la connaissance du Prophète
« Sans livre, sans maître, sans instructeur[123] ».

Ils sont étrangers à l'érudition théologique livresque ordinaire. Ils se sentent surpris en présence des 'ulamā et des chercheurs de ḥadīṯ ; ceux-ci, disent-ils, ne font que compliquer notre temps [124].

Que valent pour la connaissance de la vérité les preuves si strictement obligatoires pour les dogmatiques, et de la connaissance desquelles beaucoup d'entre eux font même dépendre la foi ? « Quiconque croit en se fondant sur des preuves, dit Ibn 'Arabī, il n'y a pas à se fier à sa foi ; car sa foi se fonde sur la spéculation et elle est par suite exposée aux objections. Il en est autrement de la foi intuitive qui a son siège dans les cœurs et ne peut être réfutée. Toute science qui repose sur la réflexion et la spéculation n'est pas sûre, car elle peut être ébranlée par le doute et la confusion [125] ». « Dans l'assemblée des amants prévaut un autre procédé, et le vin de l'amour produit une autre ivresse. Autre chose est la science qui s'acquiert dans les medrasas, autre chose est l'amour [126] ». La ṭarīqa ne mène point à travers les vertigineux sentiers de montagne de la dialectique, à travers les défilés des syllogismes, et le *Yaqīn* ne s'atteint pas au moyen des déductions ingénieuses des Mutakallimūn. C'est au fond du cœur que l'on puise la connaissance, et l'introspection de l'âme est la voie qui y conduit. « Les Ṣūfis, dit Qucheïrī, sont les gens de l'union divine (al-wiṣāl), non les gens de l'argumentation (al-istidlāl) comme les théologiens ordinaires »[127]. Déjà auparavant un mystique plus ancien était allé jusqu'à dire : « Lorsque la vérité se révèle, la raison ('aql) se retire. Celle-ci est l'instrument qui sert à remplir le rapport de dépendance de l'homme à Dieu ('ubūdiyya), mais non à saisir l'essence véritable de la souveraineté divine (rubūbiyya) [128] ».

C'est l'exacte négation de la doctrine de la connaissance des gens du Kalām, avec leur apothéose de la raison [129]. Combien aussi il devait être antipathique de raffiner sur la mesure du libre arbitre à ceux qui, vivant dans l'infini, voyaient dans l'acte volitif isolé une goutte dans l'océan universel, un atome du rayonnement de l'absolue volonté de Dieu ! L'homme qui renonce à soi et se dépouille de toute initiative ne peut plus entendre parler de volonté et de détermination autonome, et combien vide devait leur paraître la discussion sur les attributs positifs de l'être, qu'ils pouvaient seulement comprendre, si même ils le pouvaient, sous forme de négation ! Aussi trouvons-nous parfois les grands mystiques dans des partis théologiques qui, pour d'autres motifs il est vrai, rejettent sévèrement le Kalām : 'Abd al-Qādir Djīlānī

et Abū-Ismā'īl al-Herewī, auteur d'un manuel de ṣūfisme († 481/1088), parmi les Ḥanbalites, Ruweïm et Ibn 'Arabī parmi les Ẓāhirites qui leur sont apparentés [130].

L'idéal de la vie musulmane est aussi exposé d'une autre façon que celle agréée par la doctrine dominante, et ainsi les Ṣūfis exercent une action sur le peuple soumis à leur influence. On se détourne des martiales figures des champions de la foi (les anciens martyrs ne se trouvent que parmi les guerriers) vers les pâles images des anachorètes, des pénitents et des moines cloîtrés, et même les figures idéales des époques antérieures doivent accueillir les attributs des nouveaux héros : on leur déboucle pour ainsi dire le sabre, et on les pouille dans le froc du Ṣūfī [131].

14. Il faut bien s'attendre à ce que la coterie théologienne ne soit pas disposée d'une façon précisément favorable à l'égard des Ṣūfis. Nombreuses sont les remarques ironiques que font ses partisans sur le vêtement de laine grossière (ṣūf) à l'usage duquel les Ṣūfis doivent leur nom [132]. Le philologue Al-Aṣma'ī († 216/831) raconte d'un théologien contemporain que l'on parlait en sa présence des gens qui marchent solennellement dans de rudes habits de pénitents. « Je ne savais pas jusqu'ici, remarqua le théologien, que la saleté fît partie de la religion [133] ». Que leur doctrine, et peut-être aussi leur attitude religieuse, leur indifférence à l'égard des lois positives de l'Islām, qui va souvent jusqu'à rejeter toutes les observances [134], leur aient attiré de dures attaques de la part des représentants de la théologie officielle, cela se conçoit bien d'après la nature même des choses. Ils donnaient lieu de bonne foi aux théologiens d'école de les considérer comme *Zindīq*, nom qui est un ample manteau où ils enveloppent toutes les sortes de gens qui *pensent librement*, qui ne foulent pas les chemins battus de l'école. Ces Ṣūfīs parlaient une langue qui devait paraître tout à fait étrange aux théologiens ordinaires. Abū-Sa'īd Kharrāz fut taxé d'infidélité à cause de la phrase suivante qu'on pouvait lire dans un de ses livres : « L'homme qui revient à Dieu, se tient à lui fermement (se pend à lui), s'arrête auprès de Dieu, oublie et lui-même et tout ce qui est en dehors de Dieu ; lui demandes-tu d'où il vient et où il va, il ne peut répondre rien d'autre que : « Allāh [135] ». Si déjà une telle formule semblait suspecte, combien les discours sur le fanā et le baqā, sur l'anéantis-

sement de soi-même et l'union avec la divinité, etc. devaient rider le front sévère des théologiens ! Combien aussi les pratiques des Ṣūfīs, parmi lesquelles figure déjà à une époque ancienne la *danse* mystique ! Lorsqu'à la fin du IXe siècle le sombre esprit de l'orthodoxie domina à Baghdād, maints célèbres Ṣūfīs furent soumis à une cruelle inquisition[136]. La parole d'un des plus illustres Ṣūfīs de la vieille école, al-Djuneïd († 297/909), est caractéristique de l'esprit du temps : « Nul homme n'a atteint le degré de la vérité tant que mille amis ne l'ont pas traité d'hérétique[137] ». Et si, surtout, quelque Ṣūfī poussait un peu trop loin les conséquences de l'union avec le divin, il pouvait même — comme al-Ḥallādj et Chalmaghānī — faire connaissance avec le bourreau.

15. Si nous recherchons le rapport du Ṣūfisme avec l'Islām officiel, deux phénomènes surtout attirent notre attention. Tous deux marquent un *accommodement* entre les systèmes opposés, l'un du côté ṣūfī, l'autre du côté orthodoxe.

Le premier nous montre que, même du côté ṣūfī, on sentit la nécessité de pallier, ne fût-ce qu'en apparence, l'opposition à la loi islamique, et de ne pas donner a priori au ṣūfisme l'aspect d'une négation de l'Islām. La tendance antinomiste prépondérante dans le ṣūfisme excita un profond malaise même dans bien des milieux ṣūfīs moins radicaux. Leurs représentants gémissent sur le mépris et l'abandon réel de la loi musulmane et les dénoncent comme la décadence du Ṣūfīsme [138]. La ṭarīqa et la ḥaqīqa (ci-dessus p. 141) supposent la loi, la charī'a. Sans elle, la « voie » ṣūfie n'a plus de sens ; elle est la porte qui y conduit. « Entrez dans les maisons par leurs portes » (sour. 2 v. 185).

Nous possédons le témoignage le plus important de cette réaction intérieure du ṣūfisme dans une « épître (risāla) » adressée par le grand cheïkh ṣūfī '*Abdal-Karīm b. Hawāzin al-Qucheïrī* en l'an 437/1045 aux sociétés ṣūfies de tous les pays d'Islām. Que l'on ne se figure pas quelque chose comme une lettre pastorale ; cette « épître » est un livre volumineux, dont l'édition du Caire (1304) ne compte pas moins de 244 pages d'impression serrée. Son contenu est une peinture des caractères des plus illustres autorités du ṣūfisme, un choix de leurs maximes, et il y est joint un abrégé des principales doctrines du ṣūfisme. Dans toute l'œuvre

perce la tendance à établir l'harmonie entre la loi et le ṣūfisme, à démontrer que les véritables autorités de cette doctrine réprouvaient l'opposition à l'Islām en vigueur, et que par suite le vrai Ṣūfī doit être un vrai musulman au sens traditionnel. La nécessité d'un tel ouvrage éclaire bien l'opposition tranchée qui s'était développée au XIe siècle entre les deux courants.

« Sachez — ainsi parle Qucheïrī à ses compagnons — que ceux qui connaissaient la vérité dans notre société ont pour la plupart disparu ; seule leur trace est restée parmi nous. Notre « voie » a été atteinte de paralysie ; on pourrait même dire que la « voie » est tout à fait perdue, car nous n'avons ni cheïkhs pour nous servir de modèles, ni jeunes recrues pour suivre ces modèles. Le renoncement est parti, son tapis est roulé ; aussi les désirs profanes ont pris le dessus. Le respect de la loi religieuse a abandonné les cœurs ; bien plus, ils considèrent le mépris des prescriptions religieuses comme le ciment le plus solide ; ils rejettent la distinction entre le permis et le défendu..., font peu de cas de l'accomplissement des devoirs religieux, du jeûne, de la prière ; ils trottent sur l'hippodrome de l'omission... Ce n'est pas assez : ils invoquent les plus hautes vérités et les états les plus sublimes, et prétendent avoir été libérés des chaînes et des liens (de la loi) par les vérités de l'union (avec Dieu) (v. ci-dessus p. 129). Les vérités de l'unité essentielle leur ont été révélées ; c'est pourquoi les lois corporelles ne les lient plus ».

Pour remédier à cet état de choses, Qucheïrī a écrit son livre, qui eut un grand retentissement dans le monde ṣūfī et aida à rétablir les ponts presque coupés entre l'orthodoxie et le ṣūfisme.

16. Le second phénomène que nous avons à mentionner est un de ceux qui ont le plus fait époque dans l'histoire de la science religieuse musulmane. Il apparaît peu de temps après Qucheïrī et représente l'effort inverse. Tandis que celui-ci entreprend une réaction de la légalité positive contre le nihilisme des mystiques, nous avons à parler maintenant de la pénétration de l'Islām légal par des idées mystiques. Elle est liée au nom d'un des plus grands docteurs de l'Islām, *Abū-Ḥāmid Muḥammed al-Ghazālī* († 505/1111), l'Abuhamet ou l'Algazel des scolastiques du moyen âge. Puissante fut l'action de cet homme considérable sur l'état des questions religieuses dans l'Islām telles qu'elles s'étaient déve-

loppées jusqu'à son époque. La conception religieuse mususulmane était submergée par la casuistique légiste et les subtilités scolastiques de son impulsion juridique et dogmatique. Al-Ghazālī lui-même était un maître et un écrivain célèbre dans les deux sens : il était l'un des ornements de l'université niẓāmienne qui venait d'être fondée à Baghdāḏ (v. ci-dessus p. 98). Ses écrits juridiques font partie des œuvres fondamentales de l'école chāfi'ite. En 1095 il dénoua la crise de sa vie intérieure en renonçant à tous les succès scientifiques et à tous les honneurs personnels que lui procurait sa situation dans l'enseignement, et se retira pour mener une vie contemplative et se recueillir dans la solitude de cellules écartées des mosquées de Damas et de Jérusalem, d'où il jetait un regard scrutateur sur les courants dominants de l'esprit religieux, dont il venait de s'affranchir, même extérieurement, par sa retraite. Des ouvrages systématiques où, rompant avec la routine des théologiens suffisants, il présente sous une forme bien coordonnée la méthode qu'il requiert pour la reconstruction de la science religieuse islamique, ainsi que des traités moins considérables où il met en lumière avec une expression saisissante quelques côtés de sa pensée religieuse, furent les résultats de son détachement de tendances qu'il reconnaissait dangereuses pour l'idéal religieux dans l'étude et dans la vie.

Il voyait notamment ce danger incarné dans deux éléments de l'activité théologique qui étaient d'après lui les pires ennemis de la religion intérieure : les subtilités de la dialectique dogmatique et les raffinements de la casuistique religieuse, qui inondaient le domaine de la science religieuse et ruinaient l'esprit public religieux. Lui-même avait cheminé dans les sentiers de la philosophie et ne put jamais échapper complètement à l'action qu'elle avait eue sur sa formation théologique [139] ; néanmoins, dans une œuvre renommée parmi la littérature philosophique du moyen âge, *Destructio philosophorum*, il déclara impitoyablement la guerre à la philosophie péripatéticienne d'Avicenne et mit le doigt sur ses faiblesses et ses contradictions. De même, il dénonce la spéciosité de la dogmatique du Kalām comme un oiseux gaspillage intellectuel, nullement favorable à la pureté et à la spontanéité de la pensée et du sentiment religieux, mais plutôt contraire et nuisible, surtout lorsque, comme le réclamaient les

Mutakallimūn, il franchit les murs de leur école et s'implante dans les cerveaux du vulgaire, où il ne peut susciter que le trouble.

Il prend plus violemment encore à partie les gens du Fiqh et leur casuistique juridique. Là encore, il peut se réclamer de son expérience personnelle. Il avait quitté, pour se retirer dans la cellule des ermites, la glorieuse situation de professeur de législation dans la plus brillante université de l'Islām, et lui-même avait acquis renommée et considération par sa contribution littéraire à la discipline contre laquelle il tirait maintenant l'épée. Désormais, s'il concède que ces recherches peuvent avoir un intérêt pour la vie profane, il proteste avec toute son énergie contre le mélange de la casuistique légale avec les affaires de la religion. Rien de plus profane, rien qui touche de plus près aux exigences du siècle que cet ordre d'études, proclamé sacro-saint par ses orgueilleux représentants. Le salut n'est pas assuré par des investigations sur le droit civil canonique, sur les contrats de vente, les règles des successions et toutes les complications que, des siècles durant, on y a attachées. De telles subtilités s'affirment plutôt, malgré toute la dignité religieuse dont on les a affublées, comme des moyens servant à la corruption morale de ceux qui y voient les éléments les plus importants de la théologie; elles servent à favoriser leur creuse vanité et leur ambition profane. Ce sont en particulier les recherches et les disputes mesquines sur les divergences rituelles des maḏāhib (v. ci-dessus p. 49) qu'il condamne en termes incisifs comme une occupation vaine et corruptrice de l'esprit religieux [140]. Au lieu de la manière dialectique et casuistique des dogmatiques et des ritualistes, Ghazālī exige que l'on cultive la religion comme une expérience d'ordre intime. C'est dans l'élévation de soi-même à la vie intuitive de l'âme et au sentiment de la dépendance de l'homme qu'il trouve le centre de la vie religieuse. *L'amour de Dieu* y doit agir comme motif central. Comme il analyse en général avec une grande maîtrise les sentiments moraux, il a donné, dans son système, une monographie profonde de ce motif et de ce but de la religion et indiqué la voie par laquelle on y doit tendre.

Par ces doctrines Ghazālī a tiré le ṣūfisme de la position isolée où il se trouvait par rapport à la conception religieuse dominante, et en a fait un élément normal de la vie croyante dans l'Islām. Par

des idées qui se relient à la mystique du ṣūfisme, il voulait spiritualiser le formalisme ossifié de la théologie dominante. C'est par là que son activité se rattache au cadre du présent chapitre. Ghazālī était allé lui-même parmi les Ṣūfīs et vivait à leur manière. Ce qui le séparait d'eux, c'était le rejet de leur idéal panthéiste et de leur mépris de la loi. Il n'abandonne pas le terrain de l'Islām positif ; il veut seulement rendre plus noble et plus intime l'esprit par lequel sa doctrine et sa loi agissent sur la vie du musulman, le rapprocher de l'idéal qu'il propose pour la vie religieuse : « Ce par quoi l'on tend vers Allāh pour arriver à se rapprocher de lui, enseigne-t-il, c'est le cœur, non le corps ; par cœur, j'entends non le morceau de chair perceptible aux sens, mais quelque chose des secrets divins que les sens ne peuvent percevoir [141] ». C'est dans cet esprit qu'il traite de la pratique de la loi dans un grand ouvrage systématique auquel, persuadé de sa signification réformatrice et convaincu qu'il était appelé à insuffler une vie nouvelle à la dépouille desséchée de la théologie musulmane dominante, il donna ce fier titre : *Revivification des sciences de la religion* (iḥyā 'ulūm al-dīn).

A la façon de bien des réformateurs, il s'abstient de faire intervenir l'idée d'innovation ; il est plutôt, lui aussi, un simple restaurateur qui s'attache à l'ancienne doctrine, altérée par des corruptions postérieures. Son regard se fixe avec ardeur sur la vie spontanée et pleine de foi de la vieille période de l'Islām. Il appuie généralement ses protestations sur des exemples tirés de l'ancienne époque des « Compagnons ». Par là, il maintient sa doctrine en accord avec la « Sunna ». Dans l'atmosphère religieuse des Compagnons, la religiosité ne s'alimentait pas de sagesse scolastique, ni de subtilités juridiques. Il veut libérer le peuple des fioritures nuisibles de l'esprit religieux et assurer l'action moralisatrice de la loi, méconnue dans ses fins.

Au lieu de la réprobation silencieuse et impuissante qu'avaient nourrie les Ṣūfīs, pénétrés de l'idée de Dieu, unis à des disciples dévoués, à l'écart des larges sentiers de l'orthodoxie, contre la raideur du formalisme et du dogmatisme, on entendit alors, par la bouche de Ghazālī, la haute protestation d'un docteur vénéré de l'orthodoxie contre les altérations que l'Islām avait subies grâce aux errements des autorités du Kalām et du Fiqh. Le res-

pect dont jouissait Ghazālī comme docteur orthodoxe dans tous les milieux de croyants musulmans favorisa le succès de sa tentative. Ce ne fut qu'isolément qu'une opposition contre l'action du maître partout révéré se manifesta de la part de gens sérieusement menacés dans leur haute dignité religieuse. En Espagne le *Iḥyā* vit même le bûcher, où l'envoya un groupe de Fuqahā qui ne pouvaient supporter leur dégradation. Ce n'était qu'une résistance passagère et sans effet durable, qui, même en Espagne, ne fut pas partout approuvée [142]. De telles tentatives de défense désespérée ne purent empêcher l'idjmā' de l'orthodoxie musulmane d'inscrire peu de temps après la doctrine de Ghazālī sur sa bannière. Sa personne fut entourée du nimbe de la sainteté ; la reconnaissance de la postérité lui décerna le titre de *régénérateur de la religion* (*muḥyī al-dīn*), de *rénovateur* (mudjaddid) [143] envoyé par Allāh pour conjurer la ruine de l'Islām au tournant des vᵉ et viᵉ siècles de son existence. La « Revivification » fut reconnue comme le plus excellent livre de la science religieuse, l'embrassant dans son intégralité, et estimé « presque à l'égal d'un Qorān [144] ». L'Islām orthodoxe considère Ghazālī comme l'autorité décisive. Son nom est le mot de ralliement dans la lutte contre les tendances hostiles à l'idjmā'. Son œuvre est une des pierres angulaires les plus importantes dans l'histoire de l'édification de l'Islām [145].

17. Si nous pouvons, avec les musulmans, considérer Ghazālī comme le régénérateur de l'Islām, nous voulons ici, à côté de la conception religieuse générale qu'il répandit et par laquelle il éleva les idées du ṣūfisme au rang de facteurs de la vie religieuse dans l'Islām, signaler encore particulièrement son mérite à propos d'un côté spécial de la pensée religieuse.

Beaucoup de sages doctrines des plus grandes autorités du vieil Islām s'élevaient d'une façon nette et décidée contre la tendance à l'anathème. Il y est proclamé infatigablement que l'on doit bien se garder de flétrir du nom d'infidèle (kāfir) [146], à cause d'opinions dissidentes, quelqu'un qui fait partie des *ahl al-ṣalāt* (qui participe au culte musulman) [147] ou des *ahl al-qibla* (qui se tourne en priant vers la qibla, qui par conséquent se rallie à la communauté). Nous possédons là-dessus des renseignements très instructifs par Muqaddasī (env. 985) [148], un géographe

qui, dans son étude du monde islamique, s'intéressa principalement aux côtés religieux.

Le dogme de l'Islām ne peut être mis en parallèle avec le même élément constitutif de la religion dans n'importe quelle Église chrétienne. Ce ne sont pas des conciles et des synodes qui, après une vive controverse préalable, établissent les formules qui doivent valoir désormais comme le symbole de la vraie foi. Il n'y a pas de fonction ecclésiastique qui représente le critérium de l'orthodoxie ; il n'y a pas d'exégèse exclusivement autorisée des textes sacrés, sur laquelle se fondent la substance et la méthode doctrinales de l'Église. Le consensus, la plus haute autorité dans toutes les questions de la théorie et de la pratique religieuses, est un ressort extensible, à peine précisable et dont la notion est diversement définie. Notamment dans les questions dogmatiques, il est difficile de se mettre d'accord sur ce qui doit passer sans conteste pour consensus. Ce qu'un parti regarde comme tel, un autre parti lui dénie cette qualité.

Si nous demandions, au sein même de l'orthodoxie islamique, à diverses autorités, toutes révérées comme des docteurs dont l'avis fait foi dans la religion de Muḥammed, ce qui fait de l'homme un *infidèle hérétique*, et ce qu'il faut entendre par hérétique, nous obtiendrions, à moins de nous adresser à des hommes de parti, intolérants et pétrifiés, les réponses les plus contradictoires. Et même ces réponses sont données avec la connaissance de leur valeur purement *théorique*. Car il serait vraiment bien cruel d'être compris pour la vie et la mort dans l'une de ces définitions. « Un véritable kāfir est excommunié ; on ne peut entretenir avec lui aucun commerce, on ne peut manger avec lui, un mariage conclu avec lui n'est pas valable ; il faut l'éviter et le mépriser ; on ne peut prier avec lui lorsqu'il remplit le rôle d'imām ; son témoignage n'est pas reconnu en justice ; il ne peut être accepté comme tuteur matrimonial ; lorsqu'il meurt, on ne fait pas la prière des morts sur son cadavre. Lorsque l'on s'empare de lui, il faut d'abord tenter trois fois de le convertir, comme un apostat ; si ces tentatives échouent, il est à mettre à mort[149] ».

Cela est parler bien sévèrement. Mais, pratiquement, il n'y eut que peu de gens, peut-être une infime minorité de fanatiques

ḥanbalites, pour songer à mettre réellement en pratique une telle conception [150]. En ce qui concerne une hérésie dogmatique, l'affirmation du libre arbitre, d'après laquelle c'est l'homme même, et non Dieu, qui est l'auteur premier des actions humaines, on fait dire à Muḥammed : « Ses partisans sont les mages (dualistes) de l'Islām » et, en vertu de cette conception, on prescrit à leur égard une attitude extrêmement réprobative et sévère. Les livres théologiques n'épargnent pas non plus les épithètes de *kāfir* et de fāsiq (malfaisant) à des hommes dont les opinions dogmatiques s'écartent de la large voie de la commune doctrine. Mais l'on voit, au temps de la vieille orthodoxie, de telles gens tout à fait respectés socialement, et ils jouent même le rôle de docteurs vénérés de la loi et de la foi [151]. Ils sont à peine inquiétés à cause de leurs opinions, à moins que l'on ne veuille considérer comme de graves ennuis les méprisants haussements d'épaules de la haute orthodoxie, ou priser trop haut, en y voyant le jugement de l'opinion générale, les excès isolés de ses représentants.

On ne prend au tragique que les doctrines *hostiles à l'État* [152], et nous observerons dans le schisme chī'ite des points où le droit public et la dogmatique se touchent. Sur le terrain du *dogme*, le libre développement de la doctrine est peu entravé. Là est le fondement de ce remarquable phénomène que, dans la constitution dogmatique de l'Islām, la notion de la non-obligation et de la non-responsabilité se fait souvent jour d'une manière brutale ; que, dans les diverses opinions, il n'est pas rare de voir se glissser des singularités qui seraient plutôt à regarder comme un commentaire humoristique des subtilités gravement exposées, comme un effort pour pousser à l'absurde l'exagération des distinctions dogmatiques, que comme l'expression d'une participation convaincue à des discussions d'école menées à l'extrême.

D'une volonté sérieuse d'appliquer réellement aux promoteurs de telles opinions hétérodoxes les procédés théoriquement applicables au kāfir, il n'est question que rarement, et pour des cas qui paraissent spécialement dangereux.

18. Mais l'esprit de tolérance ne caractérise que la période ancienne, dans laquelle, s'il y avait des divergences d'opinion

en abondance, la lutte des opinions adverses n'était pas encore devenue une passion de parti. Ce n'est qu'à la suite de la culture scolastique de la dogmatique qu'apparaît des deux côtés, orthodoxe et rationaliste, le pernicieux esprit d'intolérance [153].

Parmi les informations sur les derniers moments d'al-Ach'arī, on raconte, entre autres choses, qu'il fit venir à son chevet de moribond Abū-'Alī al-Sarakhsī, dans la maison de qui il mourut à Baghdād, et put encore lui murmurer, malgré ses forces déclinantes, cette déclaration : « Je témoigne que je n'ai jamais regardé comme kāfir aucun des ahl al-qibla, car tous orientent leur esprit vers le même objet d'adoration ; ce en quoi ils s'écartent les uns des autres n'est qu'une différence d'expression ». Il est vrai que, d'après une autre information, sa dernière parole aurait été une malédiction lancée contre les Mu'tazilites. J'incline à accorder plus de créance à cette dernière version. L'esprit de ce temps d'agitation dogmatique était plus favorable à l'excommunication qu'à la tolérance accommodante. Ce n'est pas en vain qu'une vieille sentence dit : « Le culte des Mutakallimūn consiste à flairer l'hérésie » [154]. Nous avons déjà vu, dans notre troisième leçon, les Mu'tazilites à l'œuvre, et la littérature dogmatique nous offre une image qui ne fut pas infidèle à de tels maîtres. On s'y jette continuellement à la tête des épithètes de « kāfir » et d'« hérétique » pour peu que d'autres risquent des opinions qui s'écartent de celles de l'auteur.

Au milieu de ces luttes, de ces formules et de ces définitions spécieuses, le ṣūfisme exhale seul un esprit tolérant. Nous avons vu qu'il se hausse jusqu'à rejeter même le confessionnalisme. Ghazālī ne l'a toutefois pas suivi si loin, mais ses écrits sont inépuisables lorsqu'il s'agit de rabaisser tous les formulaires et les spéciosités dogmatiques qui se produisent avec la prétention d'être des saintetés hors lesquelles il n'y a plus de salut. Sa sèche langue d'école s'élève jusqu'à une éloquence pathétique lorsqu'il part en campagne contre de telles prétentions. Et il a consacré à l'idée de tolérance un ouvrage spécial intitulé : *Critérium de la distinction entre l'Islām et l'hérésie*. Il y proclame dans le monde de l'Islām la doctrine que l'accord sur les fondements principaux de la religion est la base de la reconnaissance des hommes comme *croyants*, et que la divergence touchant des particularités dogma-

tiques et ritualistes, fût-ce même le rejet du khalifat reconnu dans l'Islām sunnite, et par conséquent le schisme chī'ite, ne peut offrir aucun fondement à l'excommunication. « Tu dois imposer la retenue à ta langue à l'égard des gens qui se tournent vers la qibla ».

Avoir rappelé cette vieille doctrine à la mémoire de ses coreligionnaires, l'avoir prise au sérieux et lui avoir gagné des partisans, c'est là son plus grand mérite dans l'histoire de l'Islām[155]. Il n'a par là, comme nous avons pu le voir, répandu aucune idée nouvelle, mais déterminé un retour à l'esprit meilleur des temps passés. Il n'en est pas moins vrai qu'il a réveillé cet esprit auquel on était devenu infidèle, et qu'il l'a enrichi d'éléments produits en lui par son ṣūfisme. Il se détourne des disputes théologiques qui désunissent et de la sagesse d'école, satisfaite d'elle-même ; il veut tourner les âmes de ses coreligionnaires vers la foi intérieure qui unit, vers le culte dont les autels sont érigés dans les *cœurs*. Ce fut la plus grande action du ṣūfisme sur la constitution religieuse de l'Islām.

V

LES SECTES

1. On attribue habituellement à l'Islām une diversité et une multiplicité de sectes beaucoup plus grande que ne le permet une saine appréciation de ses réalités.

La faute en revient pour beaucoup à la théologie même de l'Islām. Ayant mal compris une tradition qui, pour la gloire de l'Islām, lui reconnaît 73 *vertus* en face des 71 du judaïsme et des 72 du christianisme, elle a fait de ces vertus 73 *branches*. En se fondant sur ce malentendu, on a été amené à compter autant de *sectes*, dont toutes appartiennent à l'enfer, à l'exception d'une seule, « celle qui échappe » (al-firqa al-nādjiya), la seule qui mène au salut, c'est-à-dire qui soit conforme à la Sunna [1]. Dans les milieux d'esprit plus tolérant, où naturellement ne peut manquer le nom de Ghazālī, on a donné à cette proposition une tournure correspondant à la mentalité tolérante : « Toutes ces branches vont en paradis, une seule va en enfer : ce sont les Zindīq ».

Cette mésintelligence de la tradition musulmane des 73 vertus, et leur transformation en « branches », a influencé parfois jusqu'aux conceptions occidentales. On ne parle pas seulement des quatre rites (par exemple : ḥanafite, mālikite, etc.) comme *sectes* de l'Islām ; on considère aussi comme telles les différences dogmatiques, les doctrines qui s'écartent des conceptions de l'orthodoxie générale, bien que jamais elles n'aient pu donner lieu à la formation d'Églises dissidentes. C'est, par exemple, méconnaître complètement l'histoire interne de l'Islām que de parler d'une *secte* muʿtazilite. Sans doute les dogmatiques, d'un côté et de l'autre, étaient volontiers enclins à traiter de kuffār, d'infidèles, les adversaires de leurs thèses ; ils se sont parfois sérieusement contesté les uns aux autres la qualité de musulman, et ont mis en action les suites pratiques de cette conception (v. ci-dessus p. 152). Le fils orthodoxe ne veut pas avoir part à l'héritage du père qui professe avec les Muʿtazilites la doctrine du

libre arbitre, parce que d'après la loi musulmane la *disparitas cultus* est un empêchement à la dévolution successorale[2]. Mais cette exagération fanatique ne répond pas au sentiment dominant de la communauté musulmane. Cette application successorale en particulier est déclarée sans ambages le fait d'un fou[3].

Dans l'Islām, on ne peut considérer comme de véritables *sectes* que les groupes dont les partisans s'écartent de la *Sunna*, de la forme d'Islām sanctionnée historiquement, et s'opposent à l'Idjmā' dans des *questions fondamentales* qui ont, pour la totalité des musulmans, une signification primordiale.

Des scissions de ce genre, qui existent encore dans l'organisation actuelle de l'Islām, remontent à ses périodes les plus anciennes.

Ce ne sont pas, à ce qu'il semble, les questions religieuses, mais celles qui concernent l'organisation politique, qui y tiennent le premier rôle. Il est vrai que les questions politiques, dans une communauté fondée sur la religion, revêtent inévitablement des aspects religieux ; elles prennent la forme d'intérêts religieux qui prêtent à la lutte politique leur propre nuance.

Les premiers mouvements sectaires tirent justement leur importance de ce que c'est en eux que se sont élaborées, au sein du vieil Islām guerrier, les idées religieuses qui, enrichies encore d'éléments extérieurs, devaient bientôt imprimer à la scission un caractère religieux.

Cependant, à son point de départ, les questions politiques viennent en premier lieu ; la question religieuse s'y mêle comme ferment pour devenir très tôt un élément déterminant de la perpétuité de cette scission.

2. Après la mort de Muḥammed, dont la volonté concernant la succession au gouvernement de la communauté n'est pas connue d'une manière authentique, la décision sur la dignité de khalife fut la question prépondérante pour la communauté musulmane. C'est l'heureux choix du khalife (successeur) qui devait garantir la continuation de l'œuvre du Prophète. Dès le début, il y eut parmi les musulmans modèles un parti mécontent de la façon dont cette dignité avait été conférée à ses trois premiers titulaires, Abū-Bekr, 'Omar et 'Oṯmān, sans égard pour le degré de parenté avec la famille du Prophète, et qui, justement à cause de

ce dernier motif, eût préféré élever au trône des khalifes 'Alī, le cousin du Prophète, son parent le plus proche, qui, de plus, avait épousé Fāṭima, la fille de Muḥammed. Ce parti ne trouva une occasion de s'exprimer hautement que lorsqu'on plaça à la tête de l'Islām, en la personne de 'Otmān, le troisième khalife, un parent de la famille (les Omayyades) dont le chef et les membres avaient précisément manifesté une opposition acharnée à l'Islām naissant, bien qu'ensuite, cédant devant le succès, ils s'y fussent ralliés du vivant même de Muḥammed. La prépondérance que, pendant le règne de ce parent, cette famille acquit dans l'influence sur le gouvernement, et par suite dans la jouissance des privilèges matériels de l'État, amena un soulèvement des mécontents et de ceux que l'on tenait à l'écart, puis l'assassinat du khalife, et enfin l'ouverture de la lutte entre le parti de 'Alī et les partisans du khalife renversé, qui se dressaient désormais comme les vengeurs du sang de 'Otmān conformément à l'esprit arabe et reconnaissaient comme prétendant au khalifat le gouverneur de Syrie, l'Omayyade Mu'āwiya.

Il serait injuste de soutenir que 'Otmān, bien qu'il n'appartînt pas à une famille précisément fanatique, n'ait pas été un fervent de l'Islām. Parmi les accusations qu'on pourrait porter contre lui, l'indifférence religieuse ne tient pas la première place. La mort le trouva occupé à lire le livre saint, dont la rédaction définitive, qui est aujourd'hui encore tenue pour le texte masorétique du Qorān, avait été l'objet de ses efforts. A la vérité, ses adversaires semblent avoir suspecté même cette pieuse action sur l'Écriture sainte de l'Islām.

Malgré l'attitude religieuse du premier khalife, c'est sous son règne que s'éleva, à côté des mécontents politiques, un mouvement, faible sans doute dans ses commencements, de révoltés religieux qui voyaient en 'Alī, et en lui seul, le vrai représentant du droit divin dans l'institution du khalifat. Mais ce ne fut pas grâce à ce groupe que 'Alī put quelque temps figurer au quatrième rang dans la liste des khalifes, sans que cette dignité lui fût universellement reconnue. Il dut la gagner en combattant contre les vengeurs de 'Otmān et leur chef l'Omayyade Mu'āwiya. Par un adroit stratagème, qu'August Müller appelle [1] « une des plus indignes comédies de l'histoire du monde », ces

derniers parvinrent, au milieu d'un combat qui aurait pu finir à leur confusion, à convoquer un tribunal d'arbitres. Jugé au point de vue politique, 'Alī fut bien faible de donner son assentiment à cette solution, pacifique en apparence, de la question débattue. Il ressort de la suite qu'il fut dupe sur toute la ligne. Son adversaire eut le dessus, et il n'est pas besoin de beaucoup de perspicacité pour voir que sa défaite définitive eût été en fait inévitable, si le poignard d'un assassin n'eût mis fin à la lutte qu'il soutenait.

Le consentement de 'Alī à l'arbitrage fut le premier motif d'un schisme dans l'Islām. Dans le camp du khalife, il y eut des fanatiques qui s'avisèrent que la décision sur la succession du Prophète ne pouvait être confiée à des mains humaines. Il fallait soutenir jusqu'au bout la sanglante ordalie de la guerre. La souveraineté vient de Dieu, et l'on ne peut remettre à des considérations humaines le soin d'en décider. Avec ce mot d'ordre, ils se retirèrent des rangs des auxiliaires de 'Alī, et, à cause de cette séparation, ils sont connus dans l'histoire de l'Islām sous le nom de *Khāridjites* (ceux qui sortent). Ils rejetèrent l'un et l'autre des deux prétendants comme contempteurs de la loi, parce qu'ils avaient acquis la conviction que ce n'était pas le triomphe du « droit divin » [5], mais les intérêts profanes du pouvoir et de l'ambition, qui étaient le mobile et le but de leurs luttes. Le khalifat doit être conféré au plus digne par le libre choix de la communauté. De cette exigence du libre choix ils tirent les conséquences logiques en ne le limitant pas, comme cela s'était produit jusqu'alors au moment de l'investiture des khalifes, à certaines races privilégiées, pas même à la tribu de Qureïch dont le Prophète était issu. « Un esclave éthiopien » possède la même aptitude au khalifat que le rejeton des plus nobles races. Par contre ils exigent de ce chef suprême de l'Islām la plus stricte soumission à Dieu et la plus rigoureuse conformité à la loi divine ; sa conduite ne répond-elle pas à ces exigences, il peut être déposé par la communauté. Même en ce qui concerne la conduite du commun des hommes, ils admettent un jugement plus sévère que ne l'exigeait la conception généralement dominante. Ils sont en cela dans l'opposition la plus tranchée avec l'opinion des *Murdji'tes* (ci-dessus p. 68). A la différence de ces derniers, ils regardent les œuvres

comme partie intégrante de la foi, à tel point qu'ils considèrent celui qui a sur la conscience un péché grave non seulement comme pécheur, mais comme infidèle [6]. En raison des côtés rigoureux de leur éthique religieuse, on les a, non à tort, nommés les *Puritains* de l'Islām [7].

Comme caractéristique de leur conception éthique, on peut mentionner qu'ils s'efforcent d'imprégner d'idéal moral la stricte légalité dans une plus large mesure que ne le faisait l'orthodoxie courante. La particularité suivante peut servir d'exemple. La loi musulmane précise les circonstances qui font cesser l'état de pureté rituelle requis pour la prière. Ce sont, sans exception, des modalités physiques. La loi khāridjite, qui accepte sans réserves cette détermination, l'augmente cependant de quelques propositions que j'emprunte à un livre récemment paru sur la religion de cette secte [8]. « De même, l'état de pureté est rompu par ce qui sort de la bouche en fait de mensonges et de médisances qui peuvent faire tort au prochain, ou de ce que l'on n'oserait point proférer en sa présence ; il l'est aussi par les rapports que la haine et l'inimitié répandent entre les gens ; de même, si quelqu'un prononce des injures, des malédictions ou de vilains propos contre des hommes ou des animaux, sans que ceux-ci le méritent, il sort de l'état de pureté et il lui faut accomplir l'ablution rituelle avant de faire la prière ». Cela revient à dire que des paroles fausses, mauvaises, inconvenantes, par conséquent des manquements moraux, ne rompent pas moins l'état de pureté personnelle qu'une souillure physique ; donc la pureté morale est exigée comme préparation à la prière [9].

Ce sont des principes politiques, dogmatiques et éthiques, qui caractérisent la position particulière des Khāridjites. En les prenant pour base, ils poursuivirent après la victoire des Omayyades leur lutte contre cette dynastie, condamnée par eux comme pécheresse, illégale et impie, et ils portèrent la révolution contre elle dans les parties les plus éloignées du vaste empire. Ils ne formaient pas une communauté fixe et définie ; ils ne se groupaient pas autour d'un khalifat unitaire ; sous des chefs divers, leurs bandes dispersées sur l'empire inquiétaient les possesseurs du pouvoir et demandaient toute l'énergie des grands capitaines à l'habileté et à la fortune guerrière desquels le khalifat omay-

yade dut sa consolidation. Aux Khāridjites se joignaient volontiers les classes déshéritées de la société, qui applaudissaient à leurs tendances démocratiques, à leurs protestations contre l'injustice des gouvernants. Leur révolte servait facilement de cadre à tout soulèvement antidynastique. Elle servit de voile et de forme à l'insurrection des Berbères indépendants de l'Afrique du nord contre les gouverneurs des Omayyades. Les historiens musulmans n'ont pu concevoir la tenace résistance nationale des Berbères autrement que sous l'aspect d'un mouvement khāridjite[10]. C'est là aussi que le khāridjisme s'est maintenu le plus longtemps en groupes compacts.

Après la répression de leurs révoltes, les Khāridjites se bornent à la culture théorique de leurs doctrines propres en politique, en éthique et en dogmatique, et depuis qu'ils ont dû cesser de combattre par les armes le régime dominant, ils ont mis au jour une littérature théologique très considérable ; l'homme qui la connaissait le mieux, Motylinski, directeur de la Médersa de Constantine (Algérie), a été récemment (1907) enlevé par la mort aux sciences islamiques.

Comme les Khāridjites, au temps de leurs luttes, se présentent en groupes épars, la doctrine religieuse qui se développe dans ces groupes montre aussi dans les détails quelques divergences de formules que l'on fait ordinairement remonter aux anciens chefs. Il est frappant que, dans quelques questions capitales de dogmatique, ils sont tout près des Mu'tazilites[11].

Des tendances rationalistes s'étaient déjà fait jour chez leurs théologiens au temps où leur système ne se présentait pas encore comme un système solide et positif, mais était encore en fusion et accusait surtout les aspects négatifs par lesquels il s'opposait à l'orthodoxie. Il y avait, au sein de leur opposition aux dogmes généraux, un parti qui reconnaissait exclusivement le Qorān comme autorité législative et rejetait tout le reste comme impropre à régler les rapports religieux[12]. Un de leurs partis alla jusqu'à porter atteinte à l'intégrité du Qorān. La « sourate de Joseph » ne ferait pas partie du Qorān; elle ne serait qu'un récit profane, et il est impossible de penser que cette histoire érotique aille de pair avec les autres parties d'un livre saint, révélé par Dieu[13]. De pieux Mu'tazilites soutenaient la même

chose touchant les passages du Qorān où le Prophète profère des malédictions contre ses adversaires (p. ex. Abū Lahab). Il est impossible que de tels passages soient qualifiés par Dieu « une sublime révélation sur une table bien gardée[14] ».

La communauté des Khāridjites s'étant développée à part et en dehors de l'Idjmā' sunnite général, il est aisé de supposer que sa réalisation extérieure du rite et de la loi sera parfois différente de celle de l'orthodoxie[15]. Celle-ci, pour caractériser leur opposition au consensus régnant dans les quatre rites orthodoxes principaux, les a plus tard qualifiés, par rapport à ces rites, *al-khawāmis*, les « cinquièmes », c'est-à-dire les séparatistes qui sont en dehors de la quadruple communauté (des *maḏāhib* orthodoxes).

Il y a encore, de nos jours, des groupements islamiques qui professent le khāridjisme. Des nombreuses subdivisions dans lesquelles, comme nous l'avons observé, quelques différences doctrinales l'avaient scindé, un système s'est conservé, qui est nommé, d'après son fondateur, *ibāḍite* (dans l'Afrique du nord on prononce de préférence *abāḍite*)[16]. Les Ibāḍites se rencontrent encore aujourd'hui, principalement dans l'Afrique du nord, en communautés nombreuses[17] : au Mzāb, dans le district du Djebel-Nefūsa (Tripolitaine), dont les habitants ont envoyé un représentant ibāḍite à la Chambre des députés de Constantinople ; il y en a également en Afrique orientale (Zanzibar) ; la mère-patrie des Ibāḍites de l'Afrique orientale est le 'Omān arabe. On pourrait remarquer que les Khāridjites, vivant dans des coins retirés, à l'écart du commerce du monde et quasi-oubliés, ont, dans ces dernières années, fait une tentative pour s'élever à une énergie active et reprendre conscience d'eux-mêmes. Éveillés peut-être par l'intérêt, qui n'est pas resté pour eux inaperçu, que prenait la science européenne à leur littérature, ils ont dans ces dernières années fait imprimer nombre de leurs ouvrages fondamentaux de théologie ; ils ont même fait un essai de propagande agressive par un journal dont, semble-t-il, quelques numéros seulement ont paru[18].

La secte des Khāridjites est donc, chronologiquement, à considérer comme le plus ancien schisme de l'Islām ; les restes en subsistent aujourd'hui encore sous la forme d'un groupe de

mahométans séparé de l'orthodoxie sunnite ordinaire. Son histoire présente, sous une forme peu compliquée, le type de la formation des sectes musulmanes, l'influx d'idées religieuses dans la lutte politique.

3. Plus important pour l'histoire de l'Islām est le mouvement sectaire qui fut provoqué par l'opposition des *Chī'ites*.

Les plus élémentaires manuels précisent que l'Islām se présente sous deux formes : *sunnite* et *chī'ite*. Ce schisme se rattache dans ses origines, comme nous l'avons déjà vu plus haut, à la question de la succession souveraine. Le parti qui, sous les trois premiers khalifes mêmes, se ralliait en silence aux droits de la famille du Prophète, sans cependant entrer en lutte ouverte pour les soutenir, continue après la chute de son prétendant à protester contre l'usurpation des dynasties non 'alides postérieures, d'abord contre les Omayyades, mais ensuite également contre toutes les dynasties suivantes, qui ne répondent pas davantage à ses idées légitimistes. A toutes ces violations du droit, les membres de ce parti opposent le droit divin des descendants du Prophète issus de 'Alī et de Fāṭima, et de même qu'ils condamnent comme d'infâmes usurpateurs et des tyrans les trois khalifes prédécesseurs de 'Alī, de même ils s'élèvent dans leur for intérieur, ou, lorsqu'ils en trouvent l'occasion, entrent en lutte ouverte contre la constitution de l'État islamique à toutes les époques suivantes.

En raison de sa nature, cette opposition en vint aisément à prendre une forme dans laquelle prédominèrent les mobiles religieux. A la place d'un khalife élevé au siège de la souveraineté par une investiture humaine, ils reconnaissent comme le seul chef légitime de l'Islām, au spirituel et au temporel, l'*Imām*, seul investi de cette qualité par disposition et désignation divine ; ce nom, qui répond mieux à la dignité religieuse, est donné par eux de préférence au chef suprême, descendant direct du Prophète, qu'ils reconnaissent à chaque époque.

Le premier Imām est 'Alī. Aux yeux des Sunnites mêmes, il passe, sans léser les droits de ses prédécesseurs au khalifat, pour un homme de vertus et de connaissances extraordinaires. Ḥasan al-Baṣrī l'appelle « le théologien de cette communauté » (rabbāṇī hāḏihi-l-ummati)[19]. Les Chī'ites le haussent encore à un degré

supérieur. Le Prophète lui a, d'après eux, confié des connaissances qu'il a tenues cachées à la grande masse des « Compagnons », qui n'en étaient pas dignes ; ces connaissances se transmettent héréditairement dans sa famille (v. plus haut, p. 131). Par une décision directe, le Prophète l'a choisi et expressément nommé son successeur dans sa mission d'enseignement et de commandement ; il est par conséquent *waṣī*, c'est-à-dire élu par la décision du Prophète. La négation d'une telle décision, en faveur de qui que ce soit, différencie en principe la Sunna orthodoxe de ses adversaires dont nous parlons [20]. D'après la croyance de ces derniers, 'Alī a seul droit au titre d'*amīr al-mu'minīn*, commandeur des croyants [21], titre porté depuis 'Omar par les khalifes de toutes les dynasties, et qu'on retrouve dans la littérature médiévale de l'Occident, défiguré sous les formes *Miramolin*, *Miramomelin*, *Miramomelli* [22]. Les successeurs légitimes de 'Alī comme Imāms, les héritiers de sa dignité souveraine, des connaissances et des qualités spirituelles qui lui sont propres, sont uniquement et exclusivement ses descendants directs par sa femme Fāṭima, par conséquent tout d'abord le petit-fils du Prophète, Ḥasan, puis Ḥuseïn et toute la série des Imāms 'alides. Chacun est le *waṣī* de son prédécesseur, dont la décision expresse, répondant à l'ordre divin, le consacre titulaire légitime de la fonction divine [23]. Cet ordre a été déterminé d'avance par Dieu pour tous les temps, et établi par Muḥammed comme une investiture divine [24]. L'exégèse chī'ite, qui atteint le paroxysme des explications arbitraires et forcées [25], trouve même des passages du Qorān où cet ordre serait établi.

Toute autre constitution du khalifat est, au temporel, une usurpation, et au spirituel un attentat à la seule direction religieuse légitime de la communauté. Car l'Imām de chaque époque, seul, de par le droit divin et la qualité extraordinaire d'infaillibilité qu'il tient de Dieu, est qualifié et habilité pour enseigner et diriger la communauté dans toutes ses affaires religieuses. C'est donc une conséquence nécessaire de la justice divine, que Dieu ne prive aucune génération de cette direction. L'existence d'un Imām à toute époque est *indispensable* ; car, sans une personne ainsi éclairée, le but de la législation et de la direction divines ne pourrait être atteint. L'imāmat est une institution

nécessaire (*wādjib*) et se transmet par une hérédité ininterrompue parmi les membres de la descendance qualifiée du Prophète.

Ainsi, dans le Chī'isme, les côtés religieux prennent bientôt le pas sur les côtés politiques. Ses partisans trouvent l'occasion première de cette orientation dans le plus ancien objet de leur opposition, la dynastie des Omayyades, dont la conduite, à part la question de légitimité, était toujours pour les milieux piétistes une pierre de scandale, parce qu'elle faisait passer au premier plan le côté temporel du gouvernement de l'Islām, que les dévots concevaient comme une théocratie.

Peu après l'avènement de cette dynastie, sous le règne de son second représentant, la communauté des partisans de 'Alī eut l'occasion, choisie avec beaucoup d'imprévoyance, d'engager le petit-fils du Prophète, Ḥuseïn, dans une lutte sanglante contre l'usurpateur omayyade. Le champ de bataille de Kerbelā (680) leur fournit le grand nombre de martyrs dont le deuil prête jusqu'aujourd'hui un caractère sentimental à la confession chī'ite. Peu après le Chī'isme se mesure encore une fois, sous l'étendard de Mokhtār, et de nouveau sans succès, avec la puissance omayyade triomphante. Ce Mokhtār avait suscité comme prétendant 'alide un fils de 'Alī qui n'était pas Fāṭimide, Muḥammed fils de la Ḥanafite : signe précurseur des divisions intérieures du Chī'isme.

4. Les Chī'ites continuent donc, même après leurs défaites décisives, leur opposition et leur lutte contre les institutions politiques de l'Islām reconnues par l'idjmā'. Rarement ils réussissent à déployer ouvertement la bannière de leur prétendant à l'imāmat, et même alors leur lutte, dépourvue de chances dès le début, finit par une inéluctable défaite. Il leur faut se résigner à vivre dans l'espoir que Dieu fera prendre un jour une juste tournure aux affaires politiques, et à se soumettre extérieurement au régime existant, tout en rendant un hommage intérieur à l'Imām de leur temps, et en préparant son triomphe par une propagande secrète.

Ainsi naissent des organisations clandestines, qui, sous la direction d'un chef de mission, *dā'ī*, placé à leur tête, propagent leurs idées dans les masses. Elles sont naturellement surveillées et recherchées en tout temps par les autorités ; et la persécution

des ʿAlides est le souci incessant des souverains, qui doivent voir dans leur secrète propagande révolutionnaire, dont ils ne sont point ignorants, un péril pour la tranquillité de l'État. Sous les ʿAbbāsides on le sut mieux encore que sous les Omayyades : car c'était précisément la propagande ʿalide en activité sous ces derniers qui avait permis aux descendants de ʿAbbās, au milieu du VIIIe siècle, de consommer la chute des Omayyades, bien préparée par les menées chīʿites, et de s'en arroger le profit, sous prétexte que les droits du petit-fils de Muḥammed ibn al-Ḥanafiyya leur avaient été juridiquement cédés. Après avoir recueilli les fruits de la propagande chīʿite, ils durent être d'autant plus prévoyants à l'égard des menées, toujours persistantes, de ceux qui ne pouvaient voir en eux plus qu'en leurs prédécesseurs les légitimes successeurs du Prophète. Ils s'efforcèrent donc de détourner le peuple du culte de ʿAlī. Mutawakkil rasa le tombeau de Ḥuseïn : on ne devait pas pouvoir se rappeler, en ce lieu consacré, que ce n'était point un rejeton de ʿAbbās, mais un fils de ʿAlī, qui avait versé son sang pour les droits de la maison du Prophète. Beaucoup des ʿAlides les plus notables, même de ceux qui appartenaient à la série des Imāms, furent durement persécutés ; maints d'entre eux, sous le règne des ʿAbbāsides, achevèrent leur vie en prison [26], sur l'échafaud ou par un poison clandestin. Au temps du khalife al-Mahdī, un Chīʿite conséquent dans sa fidélité à ʿAlī était forcé de se tenir caché à longueur d'années jusqu'à sa dernière heure pour se soustraire aux poursuites du khalife ; ce n'est qu'au péril de sa vie qu'il pouvait se risquer hors de sa retraite pour aller prendre part à la prière du vendredi [27]. A présent que les droits de la famille du Prophète, d'après les ʿAbbāsides, étaient arrivés à triompher par eux, de telles gens paraissaient encore plus dangereux pour les prétentions dynastiques que dans la période précédente, dont les souverains avaient contesté en principe le droit dynastique de la « famille ». Il devait paraître absolument intolérable à un ʿAbbāside d'être combattu sur le terrain de la légitimité [28].

Un thème inépuisable de la littérature chīʿite consiste dans les « tribulations (*miḥan*) de la famille du Prophète ». On les lui fait prédire dans des ḥadīṯ, et dans les discours que l'on rapporte de ʿAlī il est continuellement question du mauvais destin réservé

à sa postérité[29]. Dans une de ces inventions grossières, il est raconté que ʿAlī, à qui son portier Qanbar annonçait des visiteurs comme ses partisans (*chīʿa*), ne les aurait pas reconnus pour tels, parce qu'il n'avait pas trouvé en eux la marque caractéristique de la Chīʿa : les vrais membres de ce groupe se reconnaissent à leur corps amaigri par les privations, à leurs lèvres desséchées par la soif et à leurs yeux d'où coulent sans trêve les pleurs[30]. Le vrai Chīʿite est persécuté et misérable comme la famille dont il soutient la cause et pour laquelle il souffre. On considéra bientôt comme la vocation de la famille du Prophète de subir la détresse et la persécution. On admit la tradition d'après laquelle tout descendant authentique de la race du Prophète *devait* être soumis à des épreuves, en sorte que, si un tel homme vivait paisiblement, un doute pouvait s'élever sur l'authenticité de sa généalogie[31].

Depuis le jour de deuil de Kerbelā, l'histoire de cette famille, telle que la présentent les Chīʿites, non sans tendance à la dramatiser, est une suite ininterrompue de souffrances et de persécutions, dont le récit, en poésie et en prose, consigné dans une très riche littérature de martyrologes (une spécialité chīʿite) fait l'objet de leurs assemblées dans le premier tiers du mois de Moḥarram, dont le dixième jour (*ʿāchūrā*) passe pour le jour anniversaire de la tragédie de Kerbelā[32]. Les tragiques événements de cette journée sont aussi, lors de cette solennité commémorative, représentés sous la forme dramatique (*taʿziya*). « Nos jours mémorables sont nos assemblées de deuil », c'est ainsi qu'un prince de mentalité chīʿite clôt un poème dans lequel il rappelle les nombreux *miḥan* de la famille du Prophète[33]. Les pleurs, les plaintes et le deuil au sujet des infortunes et des persécutions de la famille ʿalide et de ses martyrs, c'est ce que le vrai fidèle de cette cause ne peut pas abandonner. « Plus touchant que la larme chīʿite » est devenu un proverbe arabe[34].

Les Chīʿites modernes et lettrés, qui n'ont pas moins à cœur que le croyant naïf dévoué à ʿAlī la réprobation des Omayyades, ont trouvé dans cette disposition du deuil qui caractérise leur foi de grandes valeurs religieuses. Ils y trouvent un élément de sentiment noble, d'humanité même, opposé à la loi ossifiante et à ses pratiques, le plus précieux et le plus humain qui appartienne

à l'Islām[35]. « Pleurer sur Ḥuseïn », dit un Chī'ite hindou, qui a aussi écrit en anglais des ouvrages de philosophie et de mathématiques, « c'est ce qui fait le prix de notre vie et de notre âme; autrement nous serions les plus ingrates des créatures. Au Paradis nous porterons encore le deuil de Ḥuseïn. Il est la condition de l'existence musulmane ». « Le deuil de Ḥuseïn est la vraie marque de l'Islām. Pour un Chī'ite il est impossible de ne pas pleurer. Son cœur est un tombeau vivant, le réel tombeau du chef du martyr décapité [36] ».

5. La peinture qui vient d'être faite du travail chī'ite et des dangers liés à son organisation de missions montre que c'est une propagande plus souterraine que combative qui distingue le Chī'isme. De là une certaine clandestinité, une certaine sournoiserie, qui sont commandées par la prudence, étant donnés les périls que pouvait entraîner pour tous les initiés la diffusion de leur saint secret. D'après l'expression d'un imām chī'ite, les deux anges qui accompagnent continuellement l'homme pour noter ses paroles et ses actions se retirent dès que deux croyants (c'est-à-dire deux Chī'ites) se rencontrent pour s'entretenir. On fit remarquer à l'Imām Dja'far, qui donnait cet enseignement, la contradiction qui existe entre cette proposition et la parole du Qorān (50 v. 17) : « Il (l'homme) ne prononce pas un mot sans qu'un observateur tout prêt soit à côté de lui ». Cet observateur, c'est l'ange gardien, qui entend ses paroles ! L'Imām poussa un profond soupir, des larmes humectèrent sa barbe, et il dit : « Oui certes, Dieu, par égard pour les croyants, a commandé aux anges de les laisser seuls quand ils sont en tête-à-tête ; mais quand bien même les anges ne le notent point, Dieu sait tout ce qui est caché et dissimulé[37] ».

Le danger continuel où se trouvent les partisans chī'ites a aussi engendré et constitué dans leur milieu une théorie éthique qui est hautement caractéristique de leur esprit et se rattache étroitement à la nécessité créée par l'action secrète. Cette théorie, qui n'est pas éclose pour la première fois chez eux, mais que les autres musulmans, s'appuyant sur le Qoran 3 v. 27, reconnaissent pour légitime, et qui a servi au même but chez les Khāridjites, est devenue dans le système des Chī'ites une doctrine fondamentale, et l'on fait un devoir essentiel à tout membre du

groupe de s'y conformer pour le bien commun. Elle se résume dans le mot *taqiyya*, qui signifie « précaution ». Le Chī'ite non seulement *peut*, mais *doit* dissimuler sa foi véritable ; il doit, dans un pays où dominent les adversaires, parler et agir comme s'il était l'un d'entre eux, pour ne pas appeler le péril et la persécution sur ses compagnons [38]. On peut donc se représenter aisément quelle école de duplicité et de feinte renferme en soi ce précepte de la taqiyya, qui est une règle fondamentale de la discipline chī'ite. L'impossibilité de manifester librement sa vraie foi est en même temps une école de colère intérieure contenue contre les puissants adversaires, colère qui se concentre dans un sentiment de haine indomptable et de fanatisme et a comme conséquences des doctrines religieuses tout à fait singulières, d'une nature absolument inadéquate à l'Islām orthodoxe. Quelqu'un demandait une fois à l'Imam Djā'far al-ṣādiq : O petit-fils du Prophète, je ne puis soutenir activement votre cause ; tout ce que je puis faire, c'est de me séparer intérieurement (al-barā 'a) de vos ennemis et de les maudire ; quel est mon mérite ? » L'Imām répliqua : Il m'a été rapporté par mon père, au nom de son père, qui le tenait du sien, lequel avait entendu cet enseignement de la bouche même du Prophète : Celui qui est trop faible pour nous aider, nous gens de la famille, à triompher, mais qui lance dans sa cellule des malédictions contre nos ennemis, ils (les anges) le célèbrent comme élu... et ils prient Dieu pour lui, disant : « O Dieu, aie pitié de ton serviteur, qui fait tout ce qu'il est en état de faire ; s'il pouvait faire davantage, il le ferait certainement. » Et de Dieu émane cet appel : « J'ai exaucé votre prière et j'ai pitié de son âme, et elle est agréée chez moi parmi celles des élus et des bons [39]. » Cette malédiction des adversaires est la loi religieuse chī'ite ; s'en abstenir est une faute contre la religion [40]. Cette mentalité a aussi imprimé à la littérature chī'ite un cachet particulier.

6. Le système chī'ite a, par conséquent, pour pivot sa théorie de l'imāmat et de la succession légitime des hommes choisis et désignés par Dieu pour cette dignité parmi les descendants du Prophète. La reconnaissance de l'Imām du temps, qu'il apparaisse ouvertement ou que, connu seulement d'un petit nombre, il revendique ses droits par une propagande secrète, est un article

de foi au même degré que la foi en Allāh l'unique et en son Prophète Muḥammed, et bien plus impérieusement qu'aucun catéchisme orthodoxe ne requiert la reconnaissance du Khalifat historique.

D'après la dogmatique chī'ite, le reconnaissance de l'Imām n'est pas un complément de la correction dogmatique, mais une partie intégrante de la profession de foi, inséparable des plus hautes vérités religieuses, Je cite ici un dogmatique chī'ite : « La foi en Dieu implique la confession de Dieu et de son Prophète, l'adhésion intérieure à 'Alī, l'obéissance due à lui et à tous les Imāms directeurs (qui lui ont succédé), et aussi le reniement de ses adversaires : ainsi Dieu est reconnu... » « Nul n'est orthodoxe qu'il ne reconnaisse Dieu, son Prophète, tous les Imāms et celui de son temps, qu'il ne s'en remette à lui de tout et ne se dévoue complètement à lui[41] ». D'après la doctrine chī'ite, aux cinq « bases de la foi islamique » (ci-dessus, p. 12) vient s'en joindre une sixième : *al-wilāya*, c'est-à-dire l'adhésion aux Imāms, ce qui implique aussi le reniement (al-barā'a) de leurs ennemis[42]. Ce devoir, dans la confession chī'ite, est regardé comme le principal par rapport à tous les autres devoirs religieux. « L'amour pour 'Alī consume tous les péchés, comme le feu consume le bois sec[43]. » Cette disposition d'esprit forme le centre du caractère religieux du Chī'isme. Le Khāridjite peut la définir : « la sympathie fanatique pour un groupe arabe, poussée si loin que ses fidèles croient que, pourvu qu'il lui montre une absolue adhésion, l'homme est dispensé de toutes les bonnes œuvres et exempté du châtiment des mauvaises actions[44] ».

7. Pour l'intelligence du dogme chī'ite de l'Imām, il est nécessaire d'accorder quelque attention à la différence conceptuelle qui sépare la souveraineté théocratique du Khalife dans le Sunnisme et celle de l'Imām légitime dans le Chī'isme.

Pour l'Islām sunnite, le Khalife est là afin d'assurer l'accomplissement des obligations de l'Islām, pour rendre tangibles et concentrer en sa personne les devoirs de la communauté musulmane. « A la tête des musulmans — je cite textuellement un théologien musulman — il faut nécessairement qu'il y ait quelqu'un qui prenne soin de l'exécution de leurs lois et du maintien de leurs dispositions, de la défense de leurs frontières, de l'équipe-

ment de leurs armées, de la perception de leurs impôts obligatoires, de la répression des violents, des voleurs et des brigands, de la tenue des assemblées cultuelles, du mariage des mineurs (à qui une tutelle est nécessaire), du partage équitable du butin de guerre et d'autres nécessités légales, dont chacun des membres de la communauté ne peut se charger à lui seul[45] ». Il est, en un mot, le représentant du pouvoir judiciaire, administratif et militaire de l'État. En tant que chef, il n'est rien d'autre que le successeur de son prédécesseur, désigné pour ce rôle par des *actes humains* (élection, ou nomination par son prédécesseur), non par les qualités inhérentes à sa personnalité. Le Khalife des Sunnites, avant tout, n'est pas une *autorité enseignante*.

L'Imām des Chīʿites, au contraire, est, de par les qualités personnelles que Dieu a mises en lui, le guide et le *docteur* de l'Islām, il est l'*héritier de la mission du Prophète*[46]. Il commande et enseigne au nom de Dieu. De même que Moïse put entendre sortir du buisson ardent ce cri : « Je suis Allāh, le Seigneur des mondes » (Sour. 28, v. 30), de même c'est la révélation divine qui se manifeste par l'Imām du temps[47]. Ce n'est pas seulement le caractère d'un représentant du pouvoir souverain *agréé de Dieu* dont l'Imām est revêtu. Il est élevé au-dessus de l'humanité ordinaire par des *qualités supra-humaines*, et non pas seulement en vertu d'une dignité qui ne lui est pas conférée, qui lui est propre et innée, mais aussi et plutôt en vertu de sa *substance* même.

Depuis la création d'Adam, une substance lumineuse et divine passe de l'un à l'autre de ses descendants élus, et elle finit par arriver dans les reins de l'aïeul commun de Muḥammed et de ʿAlī ; alors cette lumière divine se scinda et échut partie à ʿAbdallāh, le père du Prophète, partie à son frère Abū Ṭalib, le père de ʿAlī. De celui-ci, cette lumière divine a passé de génération en génération à l'Imām de chaque époque. La présence de la lumière divine préexistante dans la substance de son âme le fait Imām de son temps et lui donne des forces spirituelles tout à fait extraordinaires, dépassant de beaucoup le niveau humain ; la substance de son âme est plus pure que celle des mortels ordinaires, « exempte d'inclinations mauvaises et parée de formes saintes ». C'est à peu près cette idée que le Chīʿite, même modéré, se fait

de l'essence de ses Imāms ; — celui qui l'exagère a, comme nous le verrons encore, élevé 'Alī et les Imāms bien autrement, jusqu'au voisinage ou même au milieu de la sphère divine. Sans doute cette théorie traducianiste n'apparaît pas sous une forme solide et dogmatiquement unitaire, mais on peut la considérer comme la conception chī'ite, universellement reconnue, du caractère des Imāms.

D'autres représentations s'y rattachent encore. Lorsque Dieu commanda aux anges de se prosterner en adoration devant Adam, cette adoration s'adressait aux substances lumineuses des Imāms, incluses en lui. Après cette adoration, Dieu ordonna à Adam d'élever son regard jusqu'au faîte du trône divin, et là il vit les reflets de ces saints corps lumineux « comme le visage d'un homme se réfléchit dans un pur miroir ». Le reflet céleste de ces corps sacrés était donc élevé lui-même jusqu'au trône divin [48]. Mais la superstition populaire ne s'est pas même contentée de telles apothéoses ; elle a étendu les effets des qualités divines inhérentes au corps des Imāms même à leur existence terrestre ; le peuple chī'ite croit, par exemple, que le corps des Imāms ne projette pas d'ombre. De pareilles représentations ont pu, à la vérité, se former dans un temps qui ne possédait plus un Imām corporellement visible. C'est surtout l'Imām-Mahdī (v. plus bas) [49], qui est supposé invulnérable ; le peuple suppose parfois aussi la même chose du Prophète [50], et dans les légendes de saints musulmans, particulièrement du nord de l'Afrique, cette qualité est aussi attribuée à beaucoup de marabouts [51].

8. Ce n'est pas seulement la croyance populaire, c'est aussi la théorie théologique qui s'est perdue dans des hauteurs démesurées en se formant une représentation du caractère des Imāms.

Il y a, au sein du Chī'isme, des théories *exagérées* qui considèrent tout uniment 'Alī et les Imāms comme l'incarnation de la divinité, non seulement comme participant aux attributs et aux forces divines qui les élèvent au-dessus de la sphère de l'humanité quotidienne, mais comme des formes sous lesquelles se manifeste l'essence divine elle-même, et dont la corporéité n'est qu'un accident passager. Dans les énumérations des sectes chī'ites que nous offre la littérature polémique et historico-religieuse de

l'Islām (Ibn Ḥazm, Chahrastānī, etc.), nous rencontrons les différentes variétés de cette forme de croyance, dont les représentants apparaissent encore aujourd'hui de plusieurs côtés, par exemple dans un groupe de sectes dont le nom générique, *'Alī-ilāhī*, c'est-à-dire ceux qui reconnaissent 'Alī comme Dieu, caractérise suffisamment l'essence de leur foi [52]. Elle joint la divinisation de 'Alī au rejet de certaines parties essentielles de la loi musulmane. L'élévation de 'Alī conduit souvent, dans de telles hérésies (à moins qu'elles n'étendent à Muḥammed le privilège de la divinité), à abaisser la dignité du Prophète au-dessous de celle de 'Alī divinisé. Quelques-unes de ces sectes ont découvert que ce ne peut être que par erreur que l'ange Gabriel remit le message de Dieu à Muḥammed et non à 'Alī, auquel il était destiné. Une autre, celle des 'Ulyāniyya, était aussi appelée *Ḏammiyya*, c'est-à dire « ceux qui blâment », parce qu'elle blâmait le Prophète d'avoir usurpé la dignité qui revenait à 'Alī [53]. Dans la secte des *Nuṣaïrī*, dont nous aurons à nous occuper à la fin de cette leçon, Muḥammed est réduit, à côté du divin 'Alī, au rôle subalterne de *voile* (*ḥidjāb*).

Ceux qui professent de telles opinions sont nommés par les Chī'ites eux-mêmes *ghulāt*, c'est-à-dire « hyperboliques ». Leurs origines remontent aux anciens temps de l'Islām, et apparaissent dès l'époque où commence à se former le parti politique de la famille 'alide. De très vieux ḥadīṯ, répandus aussi dans les milieux chī'ites, prêtent à 'Alī et aux 'Alides mêmes des protestations contre de telles exagérations, qui ne peuvent contribuer qu'à susciter des antipathies contre la famille de 'Alī [54].

Il est à considérer, d'autre part, que ces exagérations non seulement entraînent une élévation des représentations de 'Alī et de sa postérité, mais aussi ont pour conséquence une modification très appréciable de l'idée de Dieu même. La doctrine de l'incarnation de l'essence divine dans les personnes de la famille sacrée des 'Alides a en effet donné lieu, dans ces milieux, à des représentations de la divinité d'un matérialisme excessif, à des idées purement mythologiques qui ôtent à leurs adeptes le moindre droit de s'opposer et d'opposer leurs croyances au paganisme.

Cela nous mènerait trop loin d'entrer dans le détail de toutes les sectes qui, sous des noms empruntés à leurs fondateurs,

Bayyāniyya, Mughīriyya, etc., sont issues en grand nombre de la doctrine chī'ite de l'incarnation. La connaissance de leurs doctrines est accessible à tous dans les traductions des exposés de la littérature religieuse musulmane qui s'y rapportent [55], et c'est à ces sources que je puis renvoyer ceux qui désirent des preuves plus spécifiques de ce fait que le Chī'isme fut précisément le terrain où germèrent des absurdités propres à décomposer et à dissoudre complètement *la doctrine musulmane sur Dieu.*

9. Entre les exagérations, parmi lesquelles une critique objective peut ranger jusqu'à la théorie de l'Imām que professent les Chī'ites modérés, la doctrine de l'*impeccabilité* et de l'*infaillibilité des Imāms* a revêtu la forme dogmatique la plus solide. Elle est une des doctrines fondamentales de l'Islām chī'ite.

Même dans l'Islām orthodoxe on attache de l'importance à la question de savoir si les Prophètes, en vertu de leur caractère prophétique, sont *impeccables*; particulièrement, si cette immunité s'applique au plus grand et au dernier des Prophètes. La réponse affirmative à cette question est sans doute un dogme obligatoire pour tout musulman croyant [56]. Mais la portée relative de ce point de doctrine est établie par ce seul fait, que depuis une époque reculée il a été formulé de la façon la plus diverse par les autorités doctrinales les plus sérieuses. Par exemple, elles ne sont pas d'accord pour décider si le caractère de l'immunité s'étend à la période *antérieure* à la vocation prophétique, ou si elle n'a son point de départ que du moment où la mission divine échoit à la personne en question. Les dogmatiques orthodoxes ne sont pas non plus unanimes sur le point de savoir si l'impeccabilité que les Prophètes ont en partage ne s'étend qu'aux péchés mortels, ou si elle embrasse toute espèce de fautes ; beaucoup ne veulent leur accorder ce privilège que pour la première classe de péchés, mais reconnaissent que les Prophètes sont exposés comme les autres mortels à commettre des *peccata venialia* ou au moins des « trébuchements » (zalal), et que même eux « choisissent parfois, entre deux manières possibles d'agir, la moins excellente ». On a, chose digne de remarque, tâché de reconnaître, dans un ḥadīṯ qui du reste a trouvé peu d'écho [57], une situation exceptionnelle à Jean-Baptiste (dans le Qorān Yaḥyā b. Zakariyya) : il n'aurait jamais péché, ni même songé à faire un faux pas.

Il se manifeste de bien moindres divergences d'opinion au sujet de l'impeccabilité, dès qu'on l'applique à Muḥammed lui-même. Avant comme après sa vocation, il a vécu sans pécher ni gravement ni légèrement. Ceci est très certainement contraire aux vues des premiers adeptes de l'Islām, qui placent dans la bouche du Prophète la reconnaissance de sa peccabilité et de la nécessité pour lui de la pénitence : « Retournez à Dieu (faites pénitence), car moi-même je retourne (à lui) cent fois par jour [58] ». « Mon cœur est souvent voilé, et je demande pardon à Dieu cent fois par jour [59] ». Ce qui cadre avec la tradition qui attribue au Prophète la prière suivante : « Mon Seigneur ! *agrée ma pénitence*, exauce ma prière, *lave ma faute* (ḥaubatī), renforce mon témoignage, guide mon cœur, fortifie ma langue et extirpe tout sentiment odieux de mon cœur [60]. » Si l'on n'avait pas cru à sa peccabilité, on n'aurait pas prêté au Prophète ces paroles et cette prière, et si lui-même n'en avait pas eu conscience il ne se serait pas fait révéler dans le Qorān (48, v. 2), précisément dans le fier pressentiment du triomphe qui lui était réservé [61], les paroles suivantes : « ... pour qu'il lui pardonne (au Prophète) tous ses péchés, les anciens et les récents [62] ».

L'essentiel, au point de vue dogmatique, dans l'ensemble dont nous nous occupons, c'est que, parmi les diverses opinions orthodoxes relatives à l'impeccabilité des Prophètes, y compris Muḥammed, il n'y en a pas une seule qui ait considéré cette prérogative morale autrement que comme une *grâce* accordée par Dieu au Prophète (*luṭf*) ; aucune n'en fait un attribut nécessaire, nativement *inhérent* à sa *substance*. De même, la dogmatique ne fait en aucune façon entrer dans ce point de doctrine la question de l'*infaillibilité* théorique ; au contraire, la nature humaine et bornée du Prophète est toujours si énergiquement mise en relief, qu'une science surnaturelle *innée* paraîtrait tout à fait inconciliable avec les conceptions fondamentales sur son caractère. Pas plus que son impeccabilité, sa supériorité en science sur les autres hommes n'est une vertu générale, inhérente à sa personne, mais elle résulte d'un enseignement qui lui est dispensé par Dieu en certains cas. On croit à sa *véracité*, pour reconnaître comme révélation divine ce qu'il apporte comme tel. Et s'il est Prophète, c'est parce qu'il a été choisi comme inter-

prète de la volonté divine, et non de par une aptitude *personnelle*. Il n'apporte pas dans l'accomplissement de sa mission prophétique une précellence intellectuelle qui l'élève au-dessus du niveau de la science humaine. Il s'exprime à ce sujet dans le Qorān d'une manière nette et précise, et les conceptions des théologiens des premières générations, qui ont inspiré les traditions, ne se sont pas écartées du même point de vue. Les adversaires du Prophète veulent le mettre dans l'embarras en l'interrogeant sur des choses qu'il ne connaît pas. « Pourquoi m'interrogez-vous sur des choses qui ne peuvent m'être connues ? Je ne suis qu'un homme et je ne sais que ce que Dieu me fait savoir[63] ». Du point de vue orthodoxe, la proposition qui consiste à dire que quelqu'un, en dehors de Dieu, connaît les choses cachées, est une hérésie, une rébellion contre la parole du Qorān (27, v. 66) : « Personne dans les cieux ni sur terre ne connaît ce qui est caché hors Dieu ». Cette négation embrasse jusqu'au Prophète lui-même[64]. Qu'est-ce donc pour d'autres personnes !

Les Sunnites professent une grande vénération pour les pieux et savants personnages de la postérité du Prophète, qui sont précisément les Imāms des Chī'ites. Mais ils ne leur reconnaissent pas d'autres attributs personnels qu'aux autres savants et dévots de l'Islām. Quand, par exemple, un théologien sunnite parle de Muḥammed, surnommé al-Bāqir, arrière-petit-fils du Prophète au cinquième degré, il reconnaît sa profonde érudition, qui lui valut l'épithète de « celui qui tranche » (al-bāqir), vante sa piété et sa soumission à Dieu exemplaires. Mais il ne le caractérise qu'en ces termes : « c'était un homme excellent, de la génération des « successeurs » (tābi'ī, qui vinrent après la génération des « compagnons »), un éminent imām (dans le sens de « savant »), sur le mérite supérieur duquel on est partout unanime ; on le compte parmi les Fuqahā (jurisconsultes) de la ville de Médine[65] ». Combien différent est le portrait qu'en donneront les Chī'ites, dont il est reconnu pour leur *cinquième Imām*, non plus simple jurisconsulte de Médine, mais participant de la substance immaculée et lumineuse de la race du Prophète ! Même le Chī'ite moderne, déjà cité ici, qui écrit en anglais et est imbu d'idées rationalistes, qualifie, par exemple, Ḥuseïn de « primordial cause of existence... » « this essential connection between

cause and effect... » « the golden link between God and man [66] ».

La conception sunnite orthodoxe touchant l'appréciation du Prophète et de sa sainte postérité n'est pas infirmée par les traits légendaires et puérils dont la fantaisie dote le Prophète, mais qui n'ont jamais formé un élément de la foi obligatoire. Le mystique al-Cha'rānī en a rassemblé tout un chapitre, dans lequel les privilèges suivants sont, entre autres, attribués au Prophète : « Il pouvait voir non seulement en avant, mais en arrière ; il possédait le don de vue même dans l'obscurité ; marchait-il à côté d'un homme naturellement plus grand que lui, il atteignait la même taille ; assis, ses épaules dominaient tous ceux qui étaient assis autour de lui ; son corps ne projetait jamais d'ombre, car il était pure lumière [67] ».

Mais on ne peut douter que ces idées ne soient dues à l'influence de ces théories transcendantes que les Chī'ites se sont formées à propos de leurs Imāms, sur lesquels naturellement le Prophète ne devait pas rester en arrière [68] ; et c'est une preuve de plus des attaches chī'ites du Ṣūfisme que nous avons signalées plus haut.

10. Toutes ces questions prennent en effet une autre importance dans l'Islām chī'ite. Les attributs reconnus aux âmes des Imāms les élèvent d'autant plus au-dessus de la mesure de la nature humaine, qu'ils sont — comme nous l'avons vu — « exempts d'inclinations mauvaises ». Ils ne sont pas accessibles au péché ; la divine substance lumineuse qui est en eux ne serait pas conciliable avec des inclinations coupables. Mais elle confère aussi le plus haut degré de science certaine, une complète *infaillibilité* [69]. Les Chī'ites enseignent que des dires *remontant par une tradition sûre aux Imāms* ont plus de force probante que la perception immédiate des sens ; par suite de l'infaillibilité de leurs auteurs, ils sont propres à offrir une certitude absolue, au lieu que les sens sont exposés à l'apparence et à l'illusion [70]. En dehors de la science religieuse accessible à tous les musulmans, les Imāms possèdent une science *secrète* qui passe de l'un à l'autre, une tradition apocalyptique qui se transmet héréditairement de génération en génération dans la famille sainte, et qui embrasse les vérités de la religion et tous les événements du

monde. ʿAlī connaissait non seulement le sens réel du Qorān, caché à l'entendement ordinaire, mais encore tout ce qui doit survenir jusqu'au moment de la résurrection. Toute révolution qui jusque-là doit « égarer cent personnes et en ramener cent dans le droit chemin » lui était connue ; il savait qui doit la diriger et la provoquer[71]. La foi à cette science secrète et prophétique de ʿAlī a fourni à ses partisans l'occasion de composer d'étranges productions littéraires, où sont soi-disant contenues ces mystérieuses révélations [72].

La science de ʿAlī a passé sous forme de tradition secrète aux Imāms qui l'ont suivi. Eux aussi sont inspirés et ne peuvent annoncer que la vérité. Aussi sont-ils la seule et la plus haute autorité enseignante, et comme tels les continuateurs légitimes de la mission du Prophète. Seules, leurs paroles et leurs décisions peuvent prétendre à une foi et à une obéissance sans réserves. Tout enseignement religieux doit par conséquent, pour pouvoir être regardé comme authentique, remonter à l'un des Imāms. Cette forme de vérification de toute doctrine domine toute la littérature religieuse chīʿite. En tête des ḥadīṯ se trouve non pas le « Compagnon » qui est censé les avoir recueillis de la bouche du Prophète, mais l'Imām, qui est l'unique autorité pour publier et interpréter la volonté de Dieu et du Prophète. Il s'est même formé une exégèse du Qorān très particulière et rattachée aux Imāms, dans laquelle les choses les plus élevées comme les plus indifférentes sont traitées de manière à cadrer avec la théorie de l'Imām et les autres conceptions dogmatiques chīʿites ; littérature dont la connaissance est indispensable pour avoir une vue d'ensemble de l'esprit du Chīʿisme [73].

De tout cela on peut conclure que beaucoup de principes reconnus par la théologie sunnite pour déterminer ce qui est correct et véritable au point de vue religieux sont, dans la conception chīʿite, profondément rabaissés dans leur portée en tant que sources de la connaissance. L'Idjmāʿ même descend au niveau d'une simple formalité. L'influence de ce principe sur la décision des questions religieuses est bien reconnue théoriquement, mais la théologie chīʿite ne trouve la signification du consensus qu'en ceci, qu'il ne peut exister sans le concours des Imāms. Seul cet élément essentiel peut conférer une portée à ce principe.

Du reste, pour les Chī'ites, l'expérience historique même a démontré que l'Idjmā' n'est pas précisément la pierre de touche de la vérité. Quand les Sunnites, pour reconnaître le Khalifat historique, se réclament du consensus des croyants, qui a provoqué et sanctionné après la mort du Prophète la constitution que reçurent alors les rapports politiques de l'Islām, les Chī'ites trouvent là précisément un témoignage qui prouve que le simple Idjmā' ne coïncide pas toujours avec le principe de la vérité et de la justice. En tranchant la question du Khalifat dans le sens des Sunnites, il a tout simplement consacré l'injustice et l'usurpation. Cette autorité collective est donc rabaissée ou ramenée à l'assentiment des Imāms. Seule la doctrine et la volonté de l'Imām infaillible ou de son fondé de pouvoir autorisé offrent des garanties sûres de vérité et de droit. De même qu'à chaque époque l'Imām est le seul chef politique légitime de la communauté musulmane, de même il est la seule autorité compétente pour toutes les questions qui n'ont pas été tranchées dès le début pour tous les temps par la loi traditionnelle, et aussi pour l'explication et l'application de la loi.

Si donc nous voulons caractériser sous une forme concise ce qui constitue la différence essentielle entre le Sunnisme et l'Islām chī'ite, nous pouvons dire : celui-là est une Église d'*Idjmā'*' celui-ci une Église d'*autorité* [74].

11. Nous avons déjà indiqué que dès les premiers temps, et lorsque les théories étaient encore en voie de développement, l'ensemble des Chī'ites n'était pas unanime au sujet de la personnalité des Imāms. Une des premières manifestations de l'idée chī'ite se rattacha, comme nous l'avons pu voir (p. 166), à un Imām qui n'appartenait pas à la descendance fāṭimide de 'Alī. Et même au sein de la descendance fāṭimide, différents groupes de partisans de 'Alī ont établi des séries d'Imāms différentes, ce à quoi prêtait grandement la ramification abondante de cette famille. Après la mort de l'Imām Abū Muḥammed al-'Askarī, les Chī'ites étaient déjà divisés en quatorze variétés [75], suivant qu'ils donnaient la préférence à la série d'Imāms de l'une ou de l'autre des branches de la descendance 'alide [76]. La suite d'Imāms la plus répandue, et que reconnaissent encore aujourd'hui le plus grand nombre de Chī'ites, est présentée par la secte des « Duodéci-

mains » (ou Imāmites) ; elle fait passer la dignité d'Imām de ʻAlī à ses descendants directs jusqu'à un onzième Imām, dont le fils et successeur Muḥammed Abū-l-Qāsim (né à Baghdād en 872), ravi à la terre à l'âge de 8 ans à peine, continue depuis lors à vivre, invisible aux hommes, dans un lieu caché, pour paraître à la fin des temps comme Imām *Mahdī*, libérateur du monde, qu'il purgera de toute iniquité et où il établira le règne de la paix et de la justice. C'est ce qu'on appelle « l'Imām caché », qui subsiste depuis sa disparition et dont le croyant chīʻite attend chaque jour la réapparition. La croyance à un Imām caché est répandue dans toutes les branches du Chīʻisme. Chacun des partis qu'il renferme croit à la survie et à la future parousie de l'Imām qui clôt la série d'Imāms admise par lui.

Les différents partis fondent leur croyance à la survivance de l'Imām qu'ils considèrent comme le dernier, et qu'ils croient destiné à reparaître un jour, sur l'autorité de paroles qui ont été forgées pour étayer cette croyance. Une idée de la nature de ces arguments peut nous être donnée, par exemple, par un dire que place dans la bouche de Mūsā al-Kāẓim († 183/799), septième Imām des Duodécimains, le parti qui clôt avec lui la liste des Imāms et le considère comme l'Imām caché qui doit revenir un jour : « Quiconque racontera sur moi qu'il m'a soigné pendant ma maladie, qu'il a lavé mon cadavre, l'a embaumé, enseveli, qu'il m'a descendu dans ma tombe et en a secoué la poussière, tu peux le déclarer menteur. Si (après ma disparition) l'on s'informe de moi, on répond : il vit, Dieu en soit remercié ! Maudit soit celui qui, interrogé à mon sujet, répond : il est mort [77]. »

Le « retour » (*al-radjʻa*) est donc un des éléments décisifs de la théorie de l'Imām dans tous les partis des Chīʻites. Ce n'est que sur la personne de l'Imām caché et destiné à revenir, et sur la série dont il fait partie, que leurs avis s'écartent les uns des autres [78].

Dès le commencement, ceux qui mettaient leur espoir en ʻAlī et en sa postérité avaient nourri la ferme assurance que l'Imām disparu reviendrait un jour. Cette croyance s'appliqua tout d'abord à ʻAlī lui-même ; un groupe de partisans, qui le vénérait de son vivant même comme un être surhumain, et qui recevait son

enseignement de ʿAbdallāh b. Sabā, ne croyait pas à sa mort (à la façon docétiste) et était persuadé du retour futur de ʿAlī disparu. C'est la plus ancienne manifestation du culte exagéré de ʿAlī, et d'une manière générale la première réalisation du sectarisme chīʿite [79]. La croyance à un Imām disparu et qui reviendra prit ensuite pour objet le fils de ʿAlī, Muḥammed ibn al-Ḥanafiyya, dont les partisans étaient persuadés qu'il survivait et qu'il réapparaîtrait.

L'idée du « retour » elle-même n'est pas une idée qui leur soit propre. Cette croyance a vraisemblablement été insufflée à l'Islām par des influences judéo-chrétiennes [80]. Le prophète Elie, enlevé au ciel et qui doit revenir sur terre à la fin des temps pour rétablir le règne du droit,est bien le prototype des « Imāms cachés », enlevés à la terre et vivant invisibles, qui réapparaîtront un jour comme Mahdīs sauveurs du monde.

Des idées religieuses analogues, avec les espérances eschatologiques qui en découlent, se rencontrent fréquemment aussi en d'autres milieux. La secte des Dosithéens ne croyait point à la mort de son fondateur Dositheos, elle était convaincue de sa survie [81]. D'après la croyance des Vaïchnavas hindous, à la fin de la période actuelle du monde Vichnou apparaîtra sous l'incarnation de Kalkhi, pour délivrer le pays des Aryas de leurs oppresseurs (on entend par là les conquérants musulmans). Les chrétiens abyssins attendent le retour de leur roi messianique Theodoros [82]. Dans le monde mongol, la croyance est encore répandue aujourd'hui que Djingizkhān, sur la sépulture duquel on offre des sacrifices, avait promis avant sa mort de reparaître sur la terre après huit ou dix siècles et de délivrer les Mongols du joug de la domination chinoise [83]. Des hérésies nées au sein de l'Islām, après l'échec des mouvements qu'elles avaient provoqués, attachèrent les mêmes espérances à la réapparition de leur fondateur. Les partisans de Bihafrīd, l'un de ceux qui tentèrent, au commencement de la période ʿabbāside, une réaction parsie contre l'Islām, crurent après son exécution que leur fondateur, enlevé au ciel, reparaîtrait un jour sur terre pour tirer vengeance de ses ennemis [84]. Les fidèles d'al-Muqannaʿ crurent la même chose de lui, après que ce « voilé », apparu comme une incarnation divine, se fut lui-même anéanti par le feu [85].

Jusqu'à des époques relativement modernes, cette idée religieuse s'est montrée féconde chez des populations musulmanes même étrangères au Chī'isme. Les musulmans du Caucase croient au futur retour de leur héros de l'indépendance Elīya Manṣūr, un précurseur de Chāmil (1791), qui doit reparaître parmi eux cent ans après l'expulsion des Moscovites [86]. A Samarkand les gens croient à la réapparition des saints personnages Chah-zinde et Qāsim b. 'Abbās [87], et de même, parmi les Kurdes, au moins à partir du VIIIe siècle de l'Hég., est attestée la croyance au retour futur du supplicié Tādj al-'ārifīn (Ḥasan b. 'Adī) [88].

Entre toutes les représentations de l'avenir issues, chez les peuples orientaux et occidentaux, de l'espoir d'une restauration politique ou religieuse, c'est la croyance des Chī'ites à un Imām caché et devant revenir qui s'est le plus fortement établie. Le fondement théologique de cette croyance et sa défense contre les railleries des sceptiques et des adversaires forme une partie prépondérante de leur littérature religieuse. Encore tout récemment il a paru en Perse un ouvrage dont le but est d'affermir contre le scepticisme de plus en plus envahissant la croyance à un « Imām du temps » caché.

De même que maints théologiens et mystiques juifs ont supputé (la plupart en se basant sur le livre de Daniel) l'époque exacte de l'apparition du Messie, de même de subtils Ṣūfīs ou Chī'ites, au moyen de l'emploi kabbalistique de passages du Qorān et de combinaisons de lettres et de nombres, se sont appliqués à déterminer le moment où doit se manifester l'Imām caché. Des traités qui ont pour objet de tels calculs sont signalés dans les documents bibliographiques de la littérature chī'ite ancienne. Cependant, de même que dans le judaïsme le blâme le plus sévère était infligé au « calculateur de la fin » (mekkaschabhē qiṣṣīn) [89], de même les autorités orthodoxes du Chī'isme modéré ont flétri dès le début les « déterminateurs du temps » (al-waqqātūn) comme imposteurs et fait défendre, par des paroles prêtées aux Imāms, de s'occuper de telles subtilités [90]. Le démenti que la réalité inflige aux calculs explique aisément la désapprobation soulevée par des promesses qui présentaient un tel caractère de précision.

12. Nous avons jusqu'ici considéré comme une doctrine de

l'Islām chī'ite la croyance à l'apparition future d'un personnage messianique ; nous devons ajouter, pour être complet, que les sectateurs de la Sunna orthodoxe eux-mêmes ne sont pas sans croire à la venue dans le monde, à la fin des temps, d'un réformateur envoyé par Dieu — eux aussi l'appellent l'Imām *Mahdī* (guidé par Dieu dans la bonne voie [91]). Cette foi et cette espérance se firent jour dans les milieux dévots de l'Islām comme un soupir de regret et d'attente au milieu d'un état politique et social contre lequel leur conscience se révoltait sans cesse.

La vie publique et ses conditions actuelles leur apparaissaient en effet comme une rupture avec les exigences idéales qu'ils posaient et comme un péché continuel contre la religion et la justice sociale. Ils partagent bien la conviction que le bon musulman, dans l'intérêt de l'unité de la communauté, ne peut pas « fendre la baguette », mais doit, en vue du bien commun, subir avec résignation (ṣabr) l'injustice régnante et s'armer de patience contre les méchants. Mais ils aspiraient d'autant plus à un accommodement de la réalité avec les exigences de leur esprit croyant. Cet accommodement leur fut offert par la certitude de l'espérance du Mahdī [92]. Il est prouvé que les premiers stades de cette espérance coïncidèrent avec l'attente de la parousie de Jésus, qui devait, comme Mahdī, instaurer le règne de la justice. Mais bientôt s'y joignirent d'autres éléments de développement, auprès desquels le rôle eschatologique de Jésus devint un phénomène accessoire. Des gens d'esprit plus réaliste rêvèrent parfois que les espérances du Mahdī allaient être presque remplies par quelques princes, dont ils attendaient l'établissement de l'hégémonie des ordres de la justice divine. On compta beaucoup, sous ce rapport, après la chute des Omayyades, sur quelques souverains de la dynastie 'abbāside. Néanmoins on s'éveilla à temps de cette trompeuse béatitude. Le monde restait, aux yeux des dévots, mauvais comme devant. De plus en plus, l'idée du Mahdī devint l'utopie du Mahdī, dont la réalisation fut repoussée dans un avenir nébuleux, et qui se montra capable de s'enrichir continuellement de fables eschatologiques grossières. Dieu suscitera un jour un homme de la race du Prophète, qui rétablira sa parole détruite, et « remplira le monde de justice comme il est rempli d'injustice ». Aux éléments judéo-chrétiens dont la croyance au

Mahdī tire son origine s'associèrent aussi des traits de l'image du Saoschyant parsi, et l'irresponsable fantaisie d'oisifs subtils se chargea de produire avec le temps une opulente mythologie mahdiste. Le ḥadīṯ s'empara aussi de ce sujet de croyance, très souvent débattu dans les milieux croyants ; on fit ébaucher déjà au Prophète une description personnelle précise du sauveur du monde promis par lui, description qui à la vérité ne trouva pas accès dans les recueils sévères, mais fut accueillie par les moins scrupuleux.

Au cours de l'histoire de l'Islām, cette croyance a pu aussi servir à justifier certains insurgés politico-religieux qui aspiraient à renverser l'ordre établi, à leur créer une popularité comme représentants de l'idée du Mahdī, et à plonger dans le trouble et la guerre de grandes parties du monde musulman. Tout le monde se rappelle les phénomènes de cet ordre qu'a enregistrés l'histoire de l'Islām dans le passé le plus récent, et de nos jours encore des aspirants-mahdīs sont apparus sur divers points du monde islamique, surtout pour réagir contre l'influence croissante des États européens sur les territoires musulmans [93]. Les intéressantes communications de Martin Hartmann sur les courants du monde turc moderne nous apprennent qu'à notre époque même, dans beaucoup de milieux musulmans de Turquie, on compte sur l'apparition prochaine du vrai Mahdī (pour l'an 1355/1936), « qui soumettra tout l'univers à l'Islām et sous lequel l'âge d'or arrivera [94] ».

Étant donné le principe du chī'isme, il est naturel que cette forme d'Islām soit proprement le champ où doivent germer les espérances mahdistes. Il est, depuis ses débuts, une protestation contre le refoulement violent du droit divin qui, à travers toute l'histoire de l'Islām, a été consommé par l'usurpation dont fut victime la famille des 'Alides, seule qualifiée pour régner. La croyance au Mahdī se développa pleinement comme nerf vital de l'ensemble du système chī'ite.

Dans l'Islām sunnite, la pieuse attente du Mahdī, en dépit de sa documentation traditionnelle et de sa discussion théologique [95], n'est jamais arrivée à s'établir en tant que *dogme* ; elle n'apparaît jamais que comme ornement mythologique d'un idéal futur, comme accessoire du système de la conception orthodoxe de

l'univers. L'Islām sunnite rejette nettement la forme chī'ite de cette croyance. L'Imām latent et sa longévité sont tournés en ridicule. Celui des Duodécimains semble déjà absurde aux Sunnites, parce que le Mahdī, d'après la tradition sunnite, doit porter le même nom que le Prophète (Muḥammed b. 'Abdallāh), tandis que le père de l'Imām caché, le onzième Imām visible, portait le nom de Ḥasan [96]. En outre, le futur Mahdī chī'ite est supposé avoir disparu lorsqu'il était encore un jeune enfant, et par suite canoniquement impropre, en raison de son jeune âge, à la dignité d'Imām, qui ne peut échoir qu'à un adulte (*bāligh*). D'autres mettent même en doute l'existence d'un fils survivant de ce Ḥasan al-'Askarī.

Au contraire, la foi à la réalisation future de l'espérance mahdiste a une signification *dogmatique* essentielle dans l'Islām chī'ite. Elle est la clef de voûte du système chī'ite et s'identifie complètement avec le *retour* (radj'a) de l'Imām caché dans le monde visible, dont il est le nouveau législateur, où il restaure l'œuvre du Prophète et rétablit le droit violé de sa famille. Lui seul est capable « de remplir le monde de droit et de justice ». Des savants chī'ites sérieux s'efforcent, en face des railleries sunnites, de démontrer par de graves considérations physiologiques et historiques la possibilité de son extraordinaire longévité [97].

Même pendant son absence (*ghaïba*) corporelle, il est le véritable « chef du temps » (*qā'ïm al-zamān*); il ne lui est pas impossible de manifester sa volonté aux croyants [98].

Il est l'objet de dithyrambes hyperboliques de la part de ses fidèles, qui non seulement le glorifient et l'adulent comme un souverain marchant parmi les vivants, mais lui prodiguent les épithètes surhumaines que commande la foi à l'Imām : il dépasse en élévation spirituelle même les hautes intelligences des sphères, il est la source de toute science et le but de toute aspiration. Les poètes chī'ites sont fermement convaincus que ces poèmes panégyriques arrivent au trône caché de ce personnage sublime [99].

A quel degré la croyance à la participation réelle de l'Imām caché aux événements du monde commande et régit la conception politique et religieuse de l'univers chez les Chī'ites, et à quel point, parmi des populations chī'ites, toute institution doit être, quand ce ne serait que pour la forme, soumise à l'autorité

de cette puissance invisible pour pouvoir fonctionner, on peut le voir pour notre temps par ce fait que dans la nouvelle constitution persane, à l'ouverture du Parlement, on invoqua « l'assentiment et la connivence de l'Imām du temps ». De même, la proclamation publiée par le parti révolutionnaire (octobre 1908), après le coup d'État antiparlementaire du Chāh Muḥammed 'Alī, en faveur du rétablissement de la constitution, disait : « Vous n'avez peut-être pas pris connaissance de la décision des 'Ulemā de la ville sainte de Nedjef, décision claire et ne laissant place à nulle ambiguïté, d'après laquelle quiconque s'oppose à la constitution ressemble à celui qui tire l'épée contre l'*Imām du temps* (c'est-à-dire le Mahdī caché) — puisse Allāh vous accorder le bonheur de son retour[100] » !.

Ici l'idée de l'Imām a gardé jusqu'à l'heure actuelle sa force ; elle s'est haussée à une portée dogmatique fondamentale et est un élément efficace, essentiel, du système religieux et politique.

13. Après avoir étudié le dogme de l'Imāmat, sa nature et sa signification, et reconnu en lui la racine la plus importante de la confession chī'ite dans la mesure où elle se sépare de l'Islām sunnite, nous avons encore à traiter une question pour arriver à une connaissance complète du Chī'isme.

Appartenir à l'Islām, ce n'est pas seulement faire acte de soumission à un régime politique déterminé, soit théoriquement, soit par des actes ; c'est encore, et davantage, reconnaître un ensemble déterminé d'articles de foi sur la formule desquels les différents partis ne sont pas d'accord ; c'est aussi accomplir une série nettement délimitée d'actes rituels et de prescriptions légales qui règlent la vie, et dont les modalités font l'objet de divergences dans les rites reconnus qui existent les uns auprès des autres. S'est-il développé dans le Chī'isme, en dehors de la théorie de l'Imām, une conception dogmatique ou une pratique légale particulière qui distingue essentiellement cette secte de l'Islām sunnite ?

A ceci nous répondrons : La doctrine fondamentale de l'Islām chī'ite, de par son caractère, implique une tendance essentiellement différente de la Sunna, même en ce qui touche les questions fondamentales de dogmatique. La représentation de la nature des Imāms devait nécessairement influer sur la formation de sa notion de Dieu, sur sa nomologie et sa prophétologie.

Il y a encore une chose dont il faut tenir compte. Au sein des divers courants du Chī'isme, qui est très ramifié, différents points de vue se sont fait jour relativement aux questions de dogmatique ; quelques-unes de ses écoles ont même adopté une tendance grossièrement anthropomorphiste. Cependant on peut tenir pour établi que la tendance dominante du Chī'isme, dans les questions dont la réponse n'est pas influencée par la doctrine de l'Imām, se rapproche extrêmement du Mu'tazilisme [101], avec lequel nous avons fait connaissance dans notre troisième chapitre. Ses théologiens ont même su, comme nous l'allons voir par un exemple, mettre au service de leur propre doctrine les idées mu'tazilites. Ils se nomment avec prédilection *al-'adliyya*, « les adeptes de la justice », ce qui est, comme nous l'avons vu (p. 83), une moitié de la dénomination que se donnent les Mu'tazilites. L'affinité des Chī'ites avec ces derniers se révèle aussi en ce qu'ils prétendent que 'Alī et les Imāms sont les premiers fondateurs de la dogmatique mu'tazilite, et que les gens du Kalām venus ensuite n'ont fait que développer des doctrines dont les assises avaient été posées par les Imāms [102]. C'est pourquoi l'on trouve souvent dans leurs ouvrages théologiques ce phénomène qu'en exposant les thèses mu'tazilites, ils nomment l'un ou l'autre des Imāms comme leur premier auteur.

Pour en donner un exemple frappant, nous mentionnerons la doctrine suivante, attribuée à l'Imām Abū-Dja'far al-Bāqir et dont la seconde partie rappelle une parole connue d'un philosophe grec :

« Dieu est appelé *savant* et *puissant* en ce sens qu'il *prête* la science au savant, le pouvoir au puissant. Ce que vous distinguez, dans votre représentation, comme les dispositions subtiles de son essence, est créé et produit ; c'est (en tant que ces attributs sont distingués de son essence unique) le fait de votre propre pensée. C'est comme si les fourmis infimes s'imaginaient que Dieu a deux cornes ; et en effet c'est là un élément de leur propre perfection, dont l'absence, d'après leur propre représentation, serait un défaut. Il en est tout à fait de même quand des êtres raisonnables attribuent à Dieu leurs propres qualités [103]. »

La connexité entre la dogmatique chī'ite dominante et les doctrines des Mu'tazilites apparaît comme démontrée si l'on

considère la première. Elle est indubitablement empreinte dans cette affirmation des autorités chī'ites, que l'Imām latent appartient à l'école du *'adl* et du *tawḥīd* (par conséquent à la doctrine mu'tazilite [104]). C'est particulièrement une branche du Chī'isme, la branche *zeïdite*, qui, davantage et de façon plus conséquente que la branche *imāmite*, s'apparente au Mu'tazilisme dans les détails,

Le Mu'tazilisme s'est maintenu dans la littérature chī'ite jusqu'à nos jours. C'est donc, aussi bien au point de vue de l'histoire de la religion que de l'histoire littéraire, une grave erreur de prétendre qu'après la victoire décisive de la théologie ach'arite il n'y a plus eu de Mu'tazilisme actif. Une riche littérature de dogmatique chī'ite, cultivée jusque dans les temps modernes, est là pour démentir cette assertion. Les ouvrages dogmatiques des Chī'ites se font reconnaître comme livres de doctrine mu'tazilite en ce qu'ils se divisent en deux parties principales, dont l'une renferme les chapitres sur l'*unité de Dieu* et l'autre les chapitres sur la *justice* (v. ci-dessus, p. 83). Naturellement les exposés sur la théorie de l'Imām et l'infaillibilité de l'Imām n'y peuvent manquer. Mais, sur ce point, il n'est pas à négliger que, touchant cette dernière question, l'un des Mu'tazilites les plus radicaux, al-Naẓẓām, est d'accord avec eux. Il est aussi tout particulièrement caractéristique pour l'orientation de la théologie chī'ite, qu'elle a fondé les preuves à l'appui de la théorie de l'imāmat sur des bases absolument mu'tazilites. La *nécessité* de l'existence d'un Imām en tout temps, le caractère d'infaillibilité de ce personnage, sont mis en connexion avec l'hypothèse, proprement mu'tazilite, de la direction nécessaire en vertu de la sagesse et de la justice divines (luṭf wādjib, v. p. 84). Dieu *doit* susciter à l'humanité, à chaque époque, un guide qui ne soit pas exposé à l'erreur. Ainsi la théologie chī'ite appuie ses fondements principaux sur les théories de la dogmatique mu'tazilite [105].

14. Dans la partie rituelle et dans la partie juridique de la doctrine religieuse, ce sont seulement des formalités tout à fait minimes, effleurant rarement des choses fondamentales, qui laissent apercevoir une différence entre Sunnites et Chī'ites.

La pratique rituelle et juridique des Chī'ites ne se distingue

pas de celle usitée dans le reste de l'Islām autrement que ne se distinguent entre eux les Maḏāhib rituels dans le cadre de l'orthodoxie. Ce ne sont jamais que de petites différences de forme dans les modalités, exactement comme il s'en rencontre par exemple entre Ḥanafites, Mālikites, etc... [106]. On a observé que le ritualisme chī'ite montre la plus étroite parenté avec celui des Chāfi'ites. Les lois fondamentales ne sont donc pas touchées. Le Chī'ite ne passe pas pour dissident, aux yeux du Sunnite, à cause des particularités de sa *jurisprudence*, ni même à cause des tendances de sa *dogmatique*, mais principalement parce qu'il s'écarte du *droit constitutionnel* admis par la Sunna.

Pour se rendre compte du peu d'importance des différences rituelles de la Chī'a par rapport à la pratique de la communauté sunnite, il est extrêmement édifiant de prendre connaissance des ordonnances relatives aux modifications que doit subir une société sunnite lorsque, par suite d'une conquête, il lui faut s'organiser à la manière chī'ite. Dans ce but, nous distrayons d'une quantité d'exemples qui s'offrent à nous une instruction édictée en l'an 866 après J.-C. par un conquérant chī'ite, dans laquelle sont prescrits les changements par lesquels l'ordre public doit être instauré au Ṭabaristān conformément aux principes chī'ites :

« Tu dois exiger de tes subordonnés qu'ils considèrent comme règle à suivre le Livre d'Allāh et la Sunna de son Envoyé, de même que tout ce qui est rapporté authentiquement du Commandeur des croyants 'Alī b. Abū Ṭālib pour les doctrines fondamentales de la religion (uṣūl) et pour les branches (furū') qui en dérivent ; qu'ils confessent publiquement la précellence de 'Alī sur toute la communauté (umma) croyante. Tu dois leur défendre de la façon la plus rigoureuse de croire à la fatalité absolue (djabr) et à des représentations anthropomorphistes, et de se révolter contre la croyance à l'unité de Dieu et à sa justice. Il doit leur être interdit de transmettre des traditions dans lesquelles des privilèges sont attribués aux ennemis de Dieu et aux ennemis du maître des vrais croyants ('Alī). Tu dois leur commander de réciter à haute voix la formule Bismillāh (de la première surate, en commençant la prière ; de réciter l'invocation Qunūt à la prière du matin [107], de répéter cinq fois dans la prière funéraire la formule : Allāh akbar ; de cesser de frotter leurs chaussures (au lieu de se laver les pieds avant la prière [108] ; d'ajouter à l'*Aḏān* (appel à la prière) et à

l'*Iqāma* (annonce du commencement de la prière, qui a lieu à la suite de l'Aḏān et consiste dans sa répétition abrégée) la phrase : Venez à la meilleure des œuvres pieuses [109] ; de redoubler l'Iqāma. »

En dehors des principes dogmatiques, il ne s'agit donc que de différences rituelles tout à fait négligeables et telles qu'il s'en rencontre en grand nombre dans les Maḏāhib orthodoxes [110]. Il y a en tout, paraît-il, 17 questions de détail pour lesquels la loi chī'ite adopte une solution particulière et n'est pas d'accord avec l'un ou l'autre des maḏāhib orthodoxes [111].

15. La plus profonde différence de doctrine entre la loi sunnite et la loi chī'ite apparaît dans le domaine du droit matrimonial. Elle est, en tout cas, d'un plus grand poids pour notre considération et notre appréciation du Chī'isme que ces insignifiantes divergences rituelles qui se manifestent dans l'accomplissement des pratiques religieuses.

C'est notamment une question de droit matrimonial qui mérite à ce point de vue d'attirer notre attention : la validité ou l'invalidité du mariage contracté pour une durée limitée, du *mariage temporaire* [112].

Dans la République de *Platon*, et sous l'influence de considérations qui, à la vérité, diffèrent radicalement de celles que l'on peut faire valoir dans la vie musulmane, le mariage temporaire est aussi admis parmi l'élite de la société que le philosophe désigne sous le nom de « gardiens ». Theodor Gomperz a cité des faits analogues tirés des mouvements sociaux de la Nouvelle-Angleterre : la secte des « Perfectionnistes », fondée par John Humphrey Noyes, qui eut son siège principal à Oneïda pendant la durée d'une vie humaine [113], et dont les conceptions matrimoniales ont été depuis lors reproduites dans la littérature narrative (trial marriage).

Ce fut naturellement en vertu d'autres motifs que Muḥammed, au début de sa carrière de législateur, toléra une forme de mariage usitée dans l'Arabie païenne (ce dont témoigne Ammien Marcellin) et dont le nom technique (mut'a) se traduit littéralement par *mariage de jouissance*, mais que nous préférons appeler *mariage temporaire*. A l'expiration du délai fixé lors de la conclusion (ṣīgha) d'un tel mariage, sa validité cesse ipso facto con-

formément à la convention et sans aucune formalité de séparation[114]. La validité de cette forme de mariage fut cependant abrogée au bout de quelques années : les traditions rapportent, les unes que c'est le Prophète lui-même, les autres — ce qui est plus vraisemblable — que c'est seulement 'Omar qui déclara qu'une telle union temporaire était « sœur de la débauche » et l'interdit aux croyants. Mais, même après cette prohibition, il y en eut encore dans une mesure restreinte (par exemple à l'occasion des pèlerinages). Comme l'autorisation du mariage mut'a se base sur un ḥadīṯ qui remonte à Ibn 'Abbās, on l'a appelé par dérision « un mariage à la façon de la fetwa d'Ibn 'Abbās[115] ». Les Sunnites, à mesure que se consolidaient les institutions musulmanes, se sont ralliés à l'interdiction du mariage temporaire, tandis que les Chī'ites, s'appuyant sur le Qorān (sūrate 4, verset 28)[116], considèrent encore aujourd'hui comme valable un mariage de ce genre[117]. Son abolition par le Prophète n'est pas, d'après eux, attestée d'une façon digne de foi. La validité de la mut'a a, disent-ils, été abrogée à tort par 'Omar[118], un homme qu'ils ne reconnaissent point comme autorité légale, les traditions qui rapportent sa décision méritassent-elles créance.

C'est là la question de droit sur laquelle nous devons considérer que le désaccord est le plus profond entre l'Islām sunnite et l'Islām chī'ite.

16. Dans cet ordre d'idées, il y a aussi à mentionner quelques us et coutumes religieux qui appartiennent au domaine du *souvenir historique* et se rattachent à la commémoration des 'Alides et au deuil des Chī'ites en raison du martyre des membres de cette sainte famille. Les gouverneurs būyides, sous la protection desquels les idées chī'ites purent se risquer plus librement au grand jour, instituèrent une fête spéciale (*'īd al-ghadīr*) pour commémorer l'acte d'investiture, advenu près de l'étang de Khumm, par lequel le Prophète nomma 'Alī son successeur, événement sur lequel les partisans de 'Alī s'appuient depuis une époque ancienne pour justifier leur foi chī'ite[119]. Plus ancienne est la célébration de la 'āchūrā (10 muḥarram) comme jour de deuil et de pénitence en souvenir de la catastrophe de Kerbelā, que la tradition place à cette date. Enfin les pèlerinages aux tombeaux du 'Irāq[120] et aux lieux sanctifiés par les souvenirs

ʿalides donnent au culte des saints et des sépultures dans le Chīʿisme, un caractère original et particulier qui l'élève, quant à sa signification interne, bien au-dessus du culte des saints qui s'est aussi richement développé dans le Sunnisme.

17. Avant de passer, de l'exposé des particularités politiques, dogmatiques et juridiques de cette secte musulmane, aux combinaisons historiques et religieuses basées sur les doctrines chīʿites qui sont apparues dans l'histoire, il n'est pas sans importance de signaler ici quelques opinions erronées qui ont été universellement répandues jusqu'à l'époque la plus récente sur la nature du Chīʿisme et qui, aujourd'hui encore, ne peuvent être considérées comme complètement délaissées.

Je voudrais en toute brièveté mettre en relief *trois* de ces opinions erronées, qui ne sauraient être passées sous silence dans l'ensemble d'histoire religieuse que forment ces leçons :

a) L'idée fausse d'après laquelle la différence entre l'Islām sunnite et l'Islām chīʿite consiste principalement en ce que celui-là reconnaît, à côté du Qorān, la Sunna du Prophète comme source de la foi et de la vie religieuse, tandis que les Chīʿites se bornent au Qorān et rejettent la Sunna[121].

C'est une erreur profonde, qui méconnaît complètement la nature du Chīʿisme, et qui aura été provoquée le plus souvent par l'antithèse des termes « Sunna » et « Chīʿa ». Pas un Chīʿite ne souffrirait qu'on le regardât comme un adversaire du principe de la Sunna. Il se croit bien plutôt un représentant de la Sunna véritable, de la tradition sainte transmise par les membres de la famille du Prophète, tandis que ses adversaires fondent la Sunna sur l'autorité de « Compagnons » prévaricateurs, auxquels tout crédit est refusé en principe par les Chīʿites.

C'est une des constatations les plus fréquentes sur ce domaine qu'il y a une quantité inappréciable de traditions qui sont communes aux deux groupes: elles se différencient uniquement par les autorités qui les attestent. Lorsque les ḥadīṯ des Sunnites favorisent leurs tendances, ou du moins ne s'y opposent pas, les théologiens chīʿites invoquent sans scrupules les recueils de traditions canoniques de leurs adversaires ; on pourrait même citer comme exemple ce fait que les recueils de Bukhārī, de Muslim, ainsi que d'autres ouvrages de ḥadīṯ, ont fait l'objet de lectures

pieuses dans les dévotes réunions nocturnes du vendredi à la cour d'un vizir chî'ite fanatique (Ṭalā'i' ben Ruzzîk)[122].

La tradition est donc une source intégrante de la vie religieuse, même dans le Chî'isme. Combien vivement les docteurs de l'Islâm chî'ite en ont conscience, on peut le déduire de ceci, que l'instruction de 'Alî sur le Qorân et la Sunna, mentionnée dans notre seconde leçon (pages 32-33), est empruntée à un recueil de discours solennels et de paroles de 'Alî rapportés par des Chî'ites. Le respect de la Sunna est donc exigé dans le Chî'isme tout autant que dans l'Islâm proprement sunnite. C'est ce que montrent aussi l'importante littérature des Chî'ites sur la Sunna, et les recherches qui s'y rattachent, ainsi que le grand zèle avec lequel des savants de tendances 'alides forgèrent des ḥadîṯ ou propagèrent des inventions antérieures qui devaient servir les intérêts du Chî'isme[123].

Il est donc absolument faux que les Chî'ites, par principe, n'aient pas de Sunna[124]. Ce n'est pas comme négateurs de la Sunna qu'ils s'opposent à leurs adversaires sunnites, mais comme les « *fidèles de la famille du Prophète* » et ses *partisans* — c'est le sens du mot « *Chî'a* » — ou comme l'élite (al-khâṣṣa) opposée à la tourbe du commun (al-'âmma) plongée dans l'erreur et l'aveuglement.

b) L'idée fausse d'après laquelle l'origine et le développement du Chî'isme représenteraient l'influence modificatrice des idées des populations iraniennes incorporées dans l'Islâm par la conquête et les missions.

Cette opinion très répandue est fondée sur un malentendu historique dont *Wellhausen* dans les « Religiöspolitischen Oppositionsparteien im alten Islam » a définitivement fait justice. Le mouvement 'alide est né sur un terrain purement *arabe* ; ce n'est que pendant la révolte de Mukhtâr qu'il s'étend aux éléments non sémitiques de l'Islâm[125]. Même les bases de la théorie de l'Imâm, l'opposition théocratique contre la conception profane du pouvoir, le messianisme auquel aboutit la théorie de l'Imâm et la foi à la parousie dans laquelle il trouve sa forme, doivent, comme nous l'avons vu, être ramenés à des influences judéo-chrétiennes. Même la divinisation exagérée de 'Alî a été formulée tout d'abord par 'Abdallâh ibn Sabâ avant qu'il pût encore être

question de l'infiltration de telles idées venant de milieux aryens, et les Arabes se joignirent en masse à ce mouvement [126]. Même les plus extrêmes conséquences d'une doctrine anthropomorphiste d'incarnation (ci-dessus pages 173-174) ont en partie, pour auteurs primitifs, des gens de race incontestablement arabe.

Le Chī'isme, doctrine dissidente, fut accueilli avec autant d'empressement par des Arabes des tribus, imbus d'idées légitimistes et théocratiques, que par des Iraniens. Certes, la forme d'opposition qu'il renfermait fut tout à fait la bienvenue chez ces derniers, et ils se sont volontiers ralliés à cette forme de la pensée islamique, sur le développement ultérieur de laquelle ils ont pu exercer quelque influence par leur vieille idée héréditaire de la royauté divine. Mais les premières manifestations de cette idée dans l'Islām ne supposent point de telles influences. Le Chī'isme est aussi arabe, quant à ses racines, que l'Islām lui-même.

c) L'opinion erronée que le Chī'isme représente la réaction de l'esprit libéral contre la fossilisation sémitique.

C'est particulièrement, à une époque récente, *Carra de Vaux* qui a considéré l'antagonisme du Chī'isme contre l'Islām sunnite comme « la lutte d'une pensée libre et large contre une orthodoxie étroite et inflexible » [127].

Cette manière de voir ne saurait être tenue pour exacte par aucun de ceux qui connaissent les doctrines juridiques du Chī'isme. Sans doute, ses adversaires ont pu, à bon droit, se plaindre de ce que le culte de 'Alī est tellement au centre de la vie religieuse chī'ite, qu'à côté de lui les autres éléments de la religion passent à l'arrière-plan (ci-dessus, p. 171). Mais cette constatation faite sur le compte de la société chī'ite ne peut nullement servir à caractériser les principes de la doctrine juridique des Chī'ites, qui ne le cèdent en rien en rigueur à ceux du parti sunnite. Même la désinvolture qui domine, parmi les Mahométans chī'ites de Perse, à l'égard de quelques dispositions restrictives de la loi rituelle [128] ne peut nous induire en erreur dans notre appréciation historique des principes du Chī'isme.

En répudiant tous les facteurs qui agissent dans la *collectivité* en faveur d'autorités personnelles infaillibles, les Chī'ites rejettent ces éléments facultatifs du libéralisme qui s'étaient fait jour dans l'Islām sunnite. C'est bien plutôt l'esprit d'absolutisme dont la conception religieuse chī'ite est imprégnée.

En outre, si nous reconnaissons que la largeur ou l'étroitesse des idées religieuses s'apprécie principalement d'après le degré de *tolérance* témoignée aux adeptes des autres confessions, il nous faut placer le Chī'isme à un rang inférieur par rapport à la forme sunnite de l'Islām. Naturellement, nous n'avons pas en vue ici les manifestations modernes apparues chez des peuples chī'ites, mais uniquement les normes légales et religieuses de cette branche de l'Islām, gravées dans les documents de sa doctrine, qui ont dû — il est vrai — fléchir partout devant les exigences vitales et pratiques des temps modernes, et ne peuvent plus être socialement appliquées dans toute leur rigueur que dans des milieux isolés de la civilisation.

Considérée d'après ses documents légaux, la conception juridique interconfessionnelle des Chī'ites paraît beaucoup plus dure et plus rigide que celle des Sunnites. Dans leur loi se révèle une intolérance poussée au plus haut point à l'égard de ceux qui professent d'autres croyances. L'interprétation légale chī'ite n'a fait aucun usage des accommodements introduits par l'orthodoxie sunnite sur nombre de points où les idées anciennes se montraient très étroites. Tandis que l'Islām sunnite avait pour ainsi dire effacé, par l'interprétation finalement adoptée, la rigoureuse disposition du Qorān (9, v. 28) que « les infidèles sont impurs », la légalité chī'ite s'en tient à la lettre de cette prescription, déclare impure, au sens rituel, la substance corporelle de l'infidèle et range son contact au nombre des dix choses qui provoquent l'impureté (nadjāsat) au point de vue rituel[129]. C'est un fait typique et pris sur le vif que l'étonnement du Hadji Baba de Morier (I c. 16), qui note « comme le plus extraordinaire trait de caractère des Anglais qu'ils ne regardent aucun homme comme quelque chose d'impur. Ils touchent aussi bien un Israélite que quelqu'un de leur tribu ». Au point de vue de la loi chī'ite, cette façon de considérer ceux qui ne partagent pas votre foi ne va pas précisément de soi. Nous pouvons en trouver maint exemple dans les ouvrages d'Européens qui ont vécu parmi des Chī'ites. Je me contente de citer quelques remarques tirées de l'ouvrage d'un sûr observateur de l'esprit populaire persan, le Dr J. E. Polak, qui vécut de longues années dans la Perse chī'ite en qualité de médecin attaché à la personne du Chāh Nāṣir al-dīn. « Un Euro-

péen survient-il par hasard au commencement du repas, le Persan tombe dans l'embarras, car les convenances lui interdisent de le renvoyer, et le laisser entrer ne va pas sans difficulté parce que les mets touchés par un infidèle passent pour impurs [130] ». « Les restes laissés par les Européens sont dédaignés par les domestiques et abandonnés aux chiens », et, parlant des voyages entrepris en Perse : « Que l'Européen ne néglige pas de se munir d'un vase pour boire ; on ne lui en prêtera un nulle part, parce que, d'après la croyance des Persans, tout vase devient impur dès qu'un infidèle s'en est servi [131]. Le même auteur raconte que le ministre contemporain des Affaires étrangères, Mirza Sayyid Khān, « se lave les yeux à la vue d'un Européen pour les préserver d'une souillure ». Ce ministre était un très pieux musulman, qui ne put se résoudre qu'à contre-cœur, et pour raisons de santé, à user du vin comme remède. Mais finalement il trouva tant d'agrément à ce remède que « malgré sa piété l'on ne pouvait jamais le rencontrer à jeun » [132]. Les Chī'ites pratiquent la même intolérance à l'égard des Zoroastriens qui vivent parmi eux. Edward G. Browne raconte à ce propos mainte observation qu'il put faire pendant son séjour à Yezd. Un Zoroastrien reçut la bastonnade parce que son vêtement était venu à toucher par hasard des fruits qui étaient exposés au bazar pour la vente. Ces fruits furent considérés comme impurs à cause de ce contact d'un infidèle et ne purent plus être consommés par un orthodoxe (chī'ite) [133].

Cette mentalité se rencontre fréquemment parmi les populations chī'ites illettrées en dehors de la Perse. Dans le Liban méridional, entre Ba'lbek et Ṣafed, et à l'orient vers la Cœlesyrie et l'Antiliban, on trouve chez les villageois de la secte chī'ite qui portent le nom de *Metāwile* (singulier Mitwālī = Mutawālī, c'est-à-dire « partisans fidèles de la famille de 'Alī ») un mode de la mentalité chī'ite qui peut servir à caractériser la secte. Ils peuvent compter 50 à 60.000 âmes. D'après une tradition très douteuse, ils descendraient d'émigrés kurdes transportés de Mésopotamie en Syrie au temps de Saladin. En ce cas, ils seraient Iraniens d'origine [134] ; mais cela paraît être une hypothèse sans aucun fondement. Leurs plus grandes communautés sont à Ba'lbek et dans les villages voisins. C'est d'eux que descendait la

famille d'émirs des Ḥarfūch. Ces paysans partagent avec les autres Chī'ites les sentiments que nous venons de définir à l'égard de ceux qui professent d'autres croyances. Bien qu'ils pratiquent la vertu de l'hospitalité envers qui que ce soit, ils considéreront comme infectés les récipients dans lesquels ils leur auront servi à boire et à manger. L'explorateur américain Selah Merrill, qui circula beaucoup dans ces parages en 1875-77, en mission pour l'American Palestine Exploration Society, peut rapporter à ce sujet : « Ils croient être souillés par le contact des chrétiens. Même un vase où un chrétien a bu ou mangé, ou dont il s'est servi en mangeant, n'est plus jamais utilisé par eux ; ils le détruisent immédiatement »[135].

Si nous devons rejeter comme erronée l'idée que le Chī'isme est à considérer dans son origine comme le fruit de l'action d'influences iraniennes sur l'Islām arabe, nous pouvons néanmoins rattacher la dureté religieuse à l'égard des adeptes d'autres croyances aux influences persanes, qui se sont exercées accessoirement sur la formation historique des idées chī'ites[136].

L'attitude que nous venons de mentionner de la loi chī'ite à l'égard des fidèles d'autres confessions nous rappelle involontairement les vieilles règles, tombées en désuétude chez la plupart des Zoroastriens modernes, qu'établissent les livres religieux des Parsis ; elle en peut être regardée comme l'écho islamique : « Un Zoroastrien est obligé de se purifier avec le Nirang s'il a touché un non-Zoroastrien ». « Un Zoroastrien ne peut user d'aucune nourriture préparée par un non-Zoroastrien, ni de beurre, ni de miel, et pas même en voyage »[137].

C'est particulièrement l'adoption de cette dernière disposition de la loi parsie qui a donné lieu à une différence rituelle entre les deux formes d'Islām. Malgré la permission donnée expressément dans le Qorān (5, v. 7), la loi chī'ite tient pour nourriture interdite les mets préparés par des Juifs et des chrétiens ; les animaux abattus par eux ne peuvent être consommés par le musulman[138]. Les Sunnites suivent, ici encore, la pratique moins étroite dont le Qorān lui-même offre la faculté[139].

Dans un autre chapitre de la loi religieuse, les Chī'ites ne font pas non plus usage de la liberté ménagée par le Qorān, mais se mettent plutôt en contradiction avec leur sainte Écriture

pour rester conséquents avec leurs conceptions intolérantes. Le Qorān permet au musulman le mariage avec des femmes honnêtes de foi juive et chrétienne (sūr. 5, v. 7). Au point de vue sunnite, ces mariages mixtes, conformément à la théorie du vieil Islām, peuvent être tenus pour licites [140]. Le khalife ʻOṯmān épousa la chrétienne Nā'ïla [141]. Les Chīʻites au contraire jugent de tels mariages en se référant à la sūrate 2, v. 220, qui défend le mariage avec des polythéistes (muchrikāt). Le verset du Qorān favorable au conubium avec des monothéistes d'autres confessions est détourné, par l'interprétation, de son sens primitif [142].

Mais les dispositions intolérantes des vrais Chīʻites s'étendent non seulement aux infidèles, mais encore aux musulmans qui ne professent pas leurs opinions. Leur littérature en témoigne surabondamment. Le caractère de la Chīʻa est celui d'une communauté qui a eu à lutter depuis ses débuts, au milieu des difficultés d'une *ecclesia oppressa*, contre la persécution ; qui, le plus souvent, n'a pu donner libre cours à ses idées que loin de la libre voie d'une confession ouverte et par une entente secrète entre ses membres; il s'en est suivi un ressentiment contre ses ennemis qui détenaient le pouvoir. Elle considère la *taqiyya* qui lui est imposée comme un martyre qui ne fait que fournir sans cesse un aliment nouveau à sa haine contre ceux qui sont cause de cet état. Nous avons déjà vu que les théologiens chīʻites en étaient arrivés à élever au rang de devoir religieux la malédiction des ennemis (ci-dessus, p. 170). Nombre d'entre eux poussent si loin l'animosité contre ceux qui ont d'autres croyances, qu'ils accompagnent le verset du Qorān qui ordonne de faire l'aumône d'une restriction tendant à exclure de tout bienfait les infidèles et les adversaires de la cause ʻalide. Le Prophète aurait dit : « Celui qui fait l'aumône à nos ennemis est comme quelqu'un qui dépouille les sanctuaires de Dieu » [143]. Les Sunnites peuvent invoquer en faveur d'une conception plus humaine l'exemple du khalife ʻOmar qui, à son entrée en Syrie, donna l'ordre de secourir, à l'aide des impôts (ṣadaqāt) levés dans l'intérêt général de la communauté musulmane, même les chrétiens malades et indigents [144]. Les traditions des Chīʻites sont animées d'une hostilité presque plus grande contre les Mahométans dont les croyances sont différentes que contre les non-musulmans. L'une

d'elles place les Syriens (c'est-à-dire les adversaires sunnites) plus bas que les chrétiens, les Médinois (qui subirent paisiblement le khalifat d'Abū Bekr et de 'Omar) plus bas que les païens de la Mecque [145]. Ce n'est pas là un terrain pour la tolérance, la patience et l'indulgence envers ceux qui pensent différemment. La bagatelle suivante peut montrer à quel degré insensé se monte leur mépris pour leurs adversaires. Une de leurs plus grandes autorités enseigne que, dans les cas douteux où les sources de la loi religieuse ne fournissent pas de point d'appui pour une décision sûre, le principe à suivre est de faire le contraire de ce que les Sunnites tiennent pour bon. « Ce qui contredit la 'āmma (la conception sunnite), c'est en cela qu'est la bonne voie » [146]. C'est là une théologie de haine et d'intolérance.

18. Parmi les nombreuses branches du Chī'isme qui ont complètement disparu avec le temps, deux sectes, outre les *Duodécimains*, ont été particulièrement vigoureuses, les *Zeïdites* et les *Ismā'īliens*.

a) Les premiers s'arrêtent dans la série des Imāms au cinquième Imām des Duodécimains et tirent leur nom de Zeïd b. 'Alī, un arrière-petit-fils de Ḥuseïn, qui, en 122/740, se posa à Kūfa comme prétendant 'alide contre son neveu Dja'far al-ṣādiq, reconnu comme Imām héréditaire légitime par la généralité des Chī'ites, et tomba en combattant le khalife omayyade. Son fils Yaḥyā continua la lutte paternelle sans plus de succès ; il succomba en Khorāsān en 125/743. Depuis lors, la dignité d'Imām, dans le groupe de ces Chī'ites qui, ne reconnaissant pas l'imāmat des Duodécimains, considèrent les aspirations de Zeïd comme le mot d'ordre de leur schisme, ne se perpétue plus, comme chez les Duodécimains, de père en fils par transmission directe, dans une ligne unique (celle de Ḥuseïn b. 'Alī) exclusivement appelée à cette dignité. Les Zeïdites reconnaissent pour Imām, sans se soucier de sa descendance d'une ligne ou de l'autre, tout 'Alide qui, possédant l'aptitude spirituelle à être chef religieux, se manifeste en *combattant* pour la cause sainte et requiert comme tel l'hommage de la communauté. Leur idée est un *Imāmat actif*, non l'Imāmat *passif* des Duodécimains, avec son aboutissement au Mahdī caché. Ils rejettent de même les fables relatives à l'inspiration surnaturelle et aux qualités quasi-divines des Imāms.

Au lieu de telles rêveries, le caractère réaliste de l'Imām prend la première place : agissant dans la vie, en lutte ouverte, il est le chef et le docteur de la communauté. Attachés à la conception de leur fondateur, ils se montrent tolérants dans leur jugement sur le khalifat sunnite des premiers temps de l'Islām. Ils ne s'associent pas à la condamnation absolue d'Abū-Bekr et de 'Omar, et des Compagnons du Prophète qui ne reconnurent pas 'Alī comme son successeur immédiat. D'après eux, ils ne surent pas reconnaître les prérogatives supérieures de 'Alī ; mais ce défaut de perspicacité n'en fait pas des malfaiteurs, et ne fait pas des usurpateurs de ceux qu'ils élirent. A ce point de vue les Zeïdites forment, en face des Sunnites, le parti modéré des Chī'ites. Comme la dynastie des *Idrīsides* dans l'Afrique du nord (791-926 de J.-C.), les lignées de souverains zeïdites descendent de la branche *ḥasanide* de la postérité de 'Alī ; ils fondèrent notamment une dynastie chī'ite qui parvint à dominer de 863 à 928 de J.-C. dans le Ṭabaristān ; de même, les imāmats de l'Arabie méridionale (depuis le IXe siècle) fondent leur légitimité sur des prétentions zeïdites [147]. Cette branche de la secte chī'ite est encore aujourd'hui répandue dans le sud de l'Arabie et populairement appelée *al-zuyūd* (pluriel de Zeïd).

b) Les *Ismā'īliens* tirent leur nom de ce que, à la différence des « Duodécimains », ils closent la série de leurs Imāms visibles avec le septième. Leur septième Imām, que ne reconnaissent pas les « Duodécimains », est *Ismā 'īl*, fils du sixième Imām. Dja'far († en 762 ap. J.-C.), qui pourtant — le motif en est diversement rapporté — n'exerça pas réellement la dignité d'Imām, mais la fit passer à son fils Muḥammed, lequel est donc réellement le septième Imām et occupe comme tel la place d'Ismā'īl. Après lui ses descendants se succédèrent de façon ininterrompue en qualité d'Imāms cachés, latents, se soustrayant à la publicité, jusqu'au moment où une longue et secrète propagande ismā'īlienne eut pour résultat l'apparition ouverte de l'Imām légitime en qualité de Mahdī, dans la personne de 'Obeïdallāh, le fondateur de l'empire fāṭimide dans l'Afrique du nord (910 ap. J.-C.). Les fidèles de ce système chī'ite s'appellent aussi, pour cette raison et pour les distinguer des Imāmites ordinaires, les « Septimiens ».

Cette différence, qui n'a qu'une signification de forme, ne pourrait suffire à les mettre en relief dans la série des nombreuses ramifications chī'ites, si la propagande des Ismā'īliens n'avait servi de cadre à un mouvement très important dans l'histoire religieuse de l'Islām (les Qarmates), et si précisément leurs menées secrètes ne leur avaient fourni un débouché qui consista dans la formation d'un État mémorable dans l'histoire politique de l'Islām, l'empire fāṭimide.

Les gens qui faisaient de la propagande en faveur de la forme ismā'īlienne de la doctrine de l'Imām utilisaient sa tendance à se fondre avec des théories qui mettaient en question l'Islām traditionnel, même sous sa forme chī'ite, et conduisaient à sa complète dissolution.

Une des influences les plus puissantes qui agirent sur l'évolution interne des idées musulmanes est venue de la philosophie néo-platonicienne. Les idées de ce système philosophique ont influencé les plus amples domaines de l'Islām et ont même trouvé accès dans les documents où est développée la matière d'une foi islamique incontestablement orthodoxe [148]. Dans notre quatrième leçon, nous avons pu constater que les idées néo-platoniciennes ont trouvé dans le Ṣūfisme leur plus conséquente application à l'Islām. Dans les milieux chī'ites, il n'a pas manqué non plus de tentatives pour entrelacer étroitement les théories de l'Imām et du Mahdī avec les idées néo-platoniciennes d'émanation [149].

Cette influence se manifeste principalement dans l'usage que la propagande ismā'īlienne fit de ces idées ; avec cette différence toutefois que le Ṣūfisme ne vise qu'à une construction interne de la vie religieuse, tandis que l'action des idées néo-platoniciennes dans l'Ismā'īlisme fut appelée à affecter et à modifier tout l'organisme de l'Islām. L'idée de l'Imām n'est que le voile dont se revêt cette œuvre destructrice, un point d'appui, en apparence islamique, sur lequel ce mouvement peut appliquer son levier. Les Ismā'īliens partent de la doctrine néo-platonicienne de l'émanation ; la société des « Fidèles » de Baṣra en tira, dans une encyclopédie systématique, une construction philosophico-religieuse dont les Ismā'īliens déduisent les conséquences les plus extrêmes. Ils édifient, en quelque sorte comme reflet historique de la doctrine de l'émanation cosmique offerte par cette philosophie, un

système de manifestations périodiques de l'intelligence universelle, dont la suite, commençant avec Adam et se continuant par Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Muḥammed, se clôt sur l'Imām qui suit le sixième des Chī'ites (Ismā'īl et son fils Muḥammed ben Ismā'īl), formant ainsi un cycle septénaire de *Parleurs* (*nāṭiq*). Les intervalles qui séparent l'un de l'autre ces « Parleurs » sont remplis par des septénaires de personnages, également émanés des puissances surnaturelles, qui consolident l'œuvre du Parleur qu'ils suivent et préparent celle du suivant : c'est une hiérarchie nettement délimitée, artistement construite, aux différents degrés de laquelle, depuis le commencement du monde, l'esprit divin se manifestant sous une forme de plus en plus parfaite se révèle à l'humanité. Chaque manifestation apparaît à son heure pour parfaire l'œuvre de la précédente. La révélation divine n'est pas close à un moment chronologiquement fixé de l'histoire du monde. Avec la même régularité cyclique le Mahdī suit le septième nāṭiq, avec la mission, en tant que manifestation encore plus parfaite de l'esprit universel, de surpasser l'œuvre de ses devanciers, même celle du Prophète Muḥammed.

Cette application de l'idée du Mahdī ruine un des principes fondamentaux de l'Islām, que le Chī'isme ordinaire n'avait pas osé ébranler. Muḥammed est pour le musulman le « sceau des prophètes » ; lui-même s'était attribué, bien que dans un autre sens, cette qualité (sūr. 33, v. 40), et l'Église mahométane, aussi bien sous sa forme sunnite que sous sa forme chī'ite, lui a prêté cette signification dogmatique, que Muḥammed clôt pour toujours la série des prophètes, qu'il a accompli pour l'éternité ce que ses prédécesseurs avaient préparé, qu'il est le porteur du dernier message de Dieu à l'humanité. Le « Mahdī attendu » n'est que le *restaurateur* de l'œuvre, dissipée par la corruption de l'humanité, du dernier prophète, « dans les traces duquel il marche » et dont il porte le nom ; il n'est pas lui-même prophète, il est encore moins l'autorité enseignante correspondant à un stade de l'évolution messianique qui dépasse la prédication de Muḥammed [150]. Dans le système émanatiste des Ismā'īliens, le caractère prophétique de Muḥammed et la loi qu'il apporta au nom de Dieu perdent la portée qui leur est attribuée dans le reste de l'Islām, même chī'ite.

Sous le drapeau du parti chī'ite des Ismā'īliens, qui d'ailleurs ne servait que de prétexte, une propagande secrète comportant une initiation progressive à plusieurs degrés successifs de la connaissance répandit des doctrines dissolvantes pour l'Islām. Aux plus hauts degrés de l'initiation, la dépendance confessionnelle de la religion de Muḥammed ne représente plus qu'une forme vide. A son point d'aboutissement, l'Ismā'īlisme est la destruction de toute croyance positive. Mais, même dans les degrés préparatoires, la loi et la tradition de l'Islām, ainsi que l'histoire sacrée du Qorān, sont déjà comprises dans un sens *allégorique*; la lettre est reléguée à l'arrière-plan comme le voile de la véritable essence spirituelle. De même que la doctrine néo-platonicienne aspire à dépouiller les voiles corporels et à rentrer dans la patrie céleste de l'âme universelle, de même l'initié doit écarter les voiles corporels de la loi en s'élevant à une connaissance de plus en plus haute et de plus en plus subtile, et se hausser jusqu'au monde de la spiritualité pure. La loi n'est qu'un moyen pédagogique d'une valeur relative et transitoire, à l'usage de ceux qui ne sont pas encore mûrs, un symbole dont la signification réelle doit être cherchée dans le bien spirituel auquel il tend. Ils vont jusqu'à ne reconnaître pour croyants que ceux qui suivent ces doctrines destructives; ceux qui comprennent les lois et les récits du Qorān d'après leur sens littéral sont des infidèles.

La conception allégorique de la loi et la négation de la force obligatoire de ses prescriptions interprétées à la lettre étaient déjà préfigurées par ce trait qu'Ismā'īl, dont cette secte porte le nom, fut rejeté par ses adversaires imāmites parce qu'il se rendait coupable de l'usage du vin, et par là indigne de la succession à l'Imāmat. Un personnage consacré de naissance comme futur Imām, disent ceux qui considèrent le nom d'Ismā'īl comme un mot d'ordre, ne peut rien avoir fait qui soit un péché. La prohibition du vin n'avait pour Ismā'īl, et n'a par suite pour nous, ses partisans, qu'un sens allégorique. Il en est de même des autres lois : le jeûne, le pèlerinage, etc... Leurs adversaires ont conclu de cette conception religieuse des Ismā'īliens qu'ils répudiaient aussi les lois morales et permettaient toutes les turpitudes [151]. Nous ne pouvons croire que des peintures haineuses de ce genre répondent à la réalité.

Un habile calcul a fait servir adroitement ce système, qui par sa nature d'initiation et la hiérarchie de ses degrés de connaissance se prêtait parfaitement à une propagande mystérieuse, à susciter des mouvements qui ont affecté de vastes portions du monde musulman. La fondation de l'empire des Fāṭimides dans l'Afrique du nord, puis en Égypte et dans les pays qui en dépendent (909/1171), fut le produit de menées ismā'īliennes. Des Ismā'īliens logiques ne pouvaient se contenter de la suprême manifestation temporelle de l'intelligence universelle dans la personne de l'Imām fāṭimide. Le cercle devait être fermé. En l'an 1017, ils crurent le moment venu pour que le khalife fāṭimide Ḥākim se révélât comme l'incarnation de Dieu même. Lorsqu'en l'an 1021 il disparut, probablement assassiné, ses quelques fidèles ne purent croire à sa mort réelle ; il vit caché et il reviendra (radj'a, p. 181). Aujourd'hui encore la croyance à la nature divine de Ḥākim survit chez les *Druses* du Liban. Le groupe qu'a fait connaître l'histoire des Croisades sous le nom d'*Assassins* est aussi l'aboutissement d'un mouvement ismā'īlien.

Le rapport de cette révolution religieuse avec l'Islām positif doit être apprécié en fonction de sa caractéristique essentielle : *l'interprétation allégorique* des faits religieux. C'est le sens ésotérique (*bāṭin*) qui renferme la vérité, le sens extérieur (*ẓāhir*) est un voile inconsistant pour les non-initiés ; à mesure qu'ils se préparent, il s'écarte pour permettre de regarder en face la vérité dévoilée. De là, le nom de *Bāṭiniyya* que les théologiens donnent aux partisans de ces théories, qui du reste sont communes aux Ismā'īliens et aux Ṣūfīs.

Dans le Ṣūfisme aussi, partant des mêmes fondements néoplatoniciens, la doctrine du sens ésotérique est arrivée à une importance centrale [152]. Un Bāṭinī ismā'īlien aurait pu composer mot pour mot la sentence du poète mystique Djelāl al-dīn al-Rūmī, qui traduit la tendance véritable de la conception allégorique :

« Sache que les paroles du Qorān sont simples; cependant elles cachent au delà du sens extérieur un sens interne et secret;

« A côté de ce sens secret, il y en a encore un troisième qui déconcerte la plus fine intelligence;

« La quatrième signification n'est encore connue de personne que de Dieu, l'Incomparable et l'Omnisuffisant ;

« On peut ainsi aller jusqu'à sept significations l'une après l'autre ;

« Ne te borne donc pas, mon fils, à considérer le sens extérieur, comme les démons ne virent en Adam qu'argile;

« Le sens extérieur du Qorān est comme le corps d'Adam, car son apparence seule est visible, mais son âme est cachée »[153].

Cette progression de degrés de plus en plus subtils du sens secret et profond, que dissimulent les voiles extérieurs de l'expression écrite, rappellent ce que les Ismā'īliens nomment *ta'wīl al-ta'wīl*, c'est-à-dire l'interprétation secrète de l'interprétation secrète. A chaque degré plus élevé, la mystique et la symbolique du degré précédent deviennent le substratum sensible d'interprétations encore plus subtiles[154] jusqu'à volatilisation complète de l'objet de l'interprétation islamique qui en était le fondement primordial.

L'Ismā'īlisme, avec son excès démesuré de ta'wīl, a engendré nombre de rejetons moins importants quant à leurs effets, parmi lesquels le plus considérable est la doctrine secrète des Ḥurūfīs (interprètes des lettres), fondée par un nommé *Faḍl-Allāh d'Astarābād* en l'an 800/1397-8. Cette doctrine est aussi fondée sur la théorie de l'évolution cyclique de l'esprit universel, au sein de laquelle Faḍl-Allāh lui-même faisait figurer sa personne comme manifestation de la divinité et sa prédication comme la révélation la plus parfaite de la vérité; c'est pourquoi le fils de Timur lui fit souffrir le martyre. Il liait sa doctrine avec une symbolique extrêmement spécieuse des lettres et de leur valeur numérique, leur attribuant une portée et des effets cosmiques. En se fondant sur cette méthode kabbalistique, poussée de plus en plus loin par ses partisans, les Ḥurūfīs ont pratiqué un ta'wīl du Qorān qui laisse à peine subsister quelque chose de sa signification primitive. Leur panthéisme offrait beaucoup de points de contact avec les doctrines des Ṣūfīs, parmi lesquels l'ordre des Bektāchīs s'est rallié à ce système[155].

Dans les développements sortis de l'Ismā'īlisme ou s'y rattachant, les éléments numériques du système de l'Imām deviennent chose accessoire. On s'y accommode même fort bien de la reconnaissance de la série des douze Imāms. L'essentiel est que l'on

rejette l'interprétation littérale des faits religieux de l'Islām et que l'on fait une application excessive des traditions 'alides en tant que véhicules de secrets gnostiques d'après lesquels la révélation ne cesse de se perfectionner, ses progrès se ṛéalisant par des manifestations toujours renouvelées de la divinité.

19. Le caractère philosophique du système des Ismā'īliens ne les a pas libérés des vues étroites qui sont caractéristiques du Chī'isme en général, et cela particulièrement à deux points de vue.

D'abord, le crédit illimité accordé aux *autorités*, qui cadre avec la théorie de l'Imām, est poussé chez eux à l'extrême. L'Ismā'īlisme reçoit aussi pour cette raison le nom de *ta'līmiyya*, « le discipulat », c'est-à-dire la dépendance absolue de l'autorité enseignante de l'Imām, par opposition à la légitimation de la recherche individuelle et à l'élément collectif de l'idjmā'. Ghazālī le combat sous ce nom de ta'līmiyya dans plusieurs écrits, entre autres sous la forme d'un dialogue platonicien qu'il a avec un représentant de la *ta'limiyya* [156]. Interprétant allégoriquement les lois du Qorān, les Ismā'īliens n'y découvrent que les formes sous lesquelles est requise la soumission à la puissance de l'Imām [157]. A ce culte de l'autorité se rattache aussi le devoir de l'obéissance absolue envers les supérieurs qui, particulièrement chez les Assassins, ce rameau du mouvement ismā'īlien, apparaît sous la forme d'un véritable terrorisme [158].

En second lieu, l'Ismā'īlisme partage avec le Chī'isme en général l'intolérance exaltée contre ceux qui professent d'autres opinions. Il suffit, au lieu de beaucoup de démonstrations, de citer un petit passage tiré d'un ouvrage ismā'īlien sur l'aumône légale et son allégorèse, et que nous pouvons lire dans un manuscrit de Leyde : « Celui qui juxtapose (associe, achraka) à son Imām une autre autorité, ou doute de lui, est semblable à celui qui associe au Prophète quelqu'un d'autre (dans la même dignité) et qui doute de lui ; par là il devient semblable à celui qui reconnaît à côté d'Allāh un autre Dieu. Donc celui qui associe (à l'Imām), doute de lui ou le renie, est *nadjas* (impur) et non pur (ṭāhir); il est défendu de faire usage de ce qu'un tel homme acquiert » [159].

Indépendamment des Druses, qui divinisent Ḥākim, les Ismā'īliens existent encore aujourd'hui, dispersés dans le centre de la Syrie [160], et aussi dans d'autres parties du monde musulman, particulièrement en Perse et dans l'Inde, sous le nom de Khodjas [161]. Tout récemment un local de réunions pour les Ismā'īliens a été bâti à Zanzibar [162]. Ces Ismā'īliens d'aujourd'hui reconnaissent pour chef un homme qui porte le titre d'*Agha Khān*. Le titulaire de cette dignité fait remonter son arbre généalogique à une branche de la dynastie fāṭimide (Nizār), en sa qualité de descendant des princes des Assassins, qui prétendaient tirer leur origine de cette famille [163].

Ses fidèles font hommage à l'Agha Khān, qui réside actuellement soit à Bombay, soit dans d'autres endroits de l'Inde, de contributions dites zakāt et de riches offrandes. Le titulaire actuel de cette dignité est un homme qui dispose de ressources abondantes, assez mondain, pénétré des idées de culture moderne, et qui consacre volontiers ses richesses à de grands voyages. Il a visité Londres, Paris, les Etats-Unis et même la cour de Tokio. Plus rien, ou à peine, ne s'aperçoit en lui qui rappelle les principes du système qu'il doit personnifier. Il dépense libéralement sa richesse pour soutenir les mouvements de culture moderne de l'Islām hindou, avec lesquels nous ferons connaissance au cours de cet ouvrage, et aux créations desquelles il prend une part prépondérante [164]. Tout récemment la « All India Muslim League » l'a choisi pour président [165]. Il est partisan convaincu de la domination anglaise dans l'Inde, qu'il considère comme un bienfait pour les peuples hindous. Au cours des derniers mouvements swaradji, il a adressé aux Musulmans de l'Inde une exhortation, qui visait aussi les Hindous professant d'autres cultes, dans laquelle il démontre que les désirs d'indépendance sont chose folle et prématurée, et expose que la domination anglaise est nécessaire et salutaire comme principe d'union et de conciliation entre les populations disparates et de tendances opposées de l'empire des Indes [166].

20. Comme la foi chī'ite dote 'Alī et sa postérité d'attributs surhumains, ces idées se sont trouvées précisément tout à fait aptes à servir de véhicules à des résidus de traditions mythologiques rudimentaires. Maints récits qui avaient cours sur des

personnages semi-divins dans les traditions des populations converties à l'Islām, mais auxquels la disparition des anciennes religions avait fait perdre leur consistance, purent aisément s'insinuer dans les légendes ʿalides et prolonger leur existence en se prêtant à une transposition. Les personnages de la famille de ʿAlī revêtent les attributs des figures mythologiques, et ces attributs se rangent sans difficulté dans le cercle des idées chīʿites. On y a en effet peu de scrupules à élever les objets de la vénération au-dessus du cercle terrestre et à en faire des êtres qui participent à des forces surhumaines.

Jusqu'à quel point peut aller à cet égard la conception chīʿite, même modérée, nous l'avons déjà pu voir : les substances lumineuses de ʿAlī et de sa famille sont incorporées au trône de Dieu. D'après une légende, Ḥasan et Ḥuseïn portaient des amulettes qui étaient remplies du duvet des ailes de l'ange Gabriel [167]. Dans ce milieu, l'élément mythologique put donc très facilement s'attacher aux figures de la famille des ʿAlides. ʿAlī y devient, par exemple, un dieu du tonnerre; ʿAlī apparaît dans les nuages et cause le tonnerre et l'éclair; ce dernier est la verge qu'il brandit. De même que le mythe ancien faisait de la rougeur du couchant le *sang* d'Adonis tué par le sanglier, de même, d'après la légende chīʿite, y apparaît le sang de Ḥuseïn massacré : avant sa mort le couchant n'avait jamais été rouge [168]. Le cosmographe Qazwīnī († 682/1283) raconte du peuple turc des Baghrādj qu'ils étaient gouvernés par une dynastie ramenant son origine au ʿAlide Yaḥyā b. Zeïd. Ils conservent un livre d'or sur la page extérieure duquel est écrite une élégie sur la mort de Zeïd, et ils témoignent à ce livre un respect religieux. Ils appellent Zeïd le « roi des Arabes », ʿAlī « le dieu des Arabes ». Lorsqu'ils regardent au ciel, ils ouvrent la bouche, et fixant leurs regards sur le ciel, ils disent : Voici le dieu des Arabes qui monte et qui descend [169].

Ce sont particulièrement les éléments néo-platoniciens et gnostiques dont la secte ismāʿīlienne revêtit les conceptions religieuses de l'Islām qui ont rendu cette secte susceptible de servir de voile à la conservation de débris religieux du vieux paganisme. Puisque les personnes de la famille étaient élevées à la sphère de la divinité, elles pouvaient aisément servir

d'hypostases à de vieilles conceptions de la divinité qui se dissimulèrent dans une terminologie d'aspect islamique.

C'est ainsi que le vieux paganisme syrien s'est conservé dans les vallées du Liban, sous une forme d'apparence musulmane et chī'ite, dans la secte des *Nuṣaïrīs* (entre Tripoli et Antioche), dans le culte duodécimain desquels dominent des conceptions incontestablement païennes. Il faut considérer que, dans les contrées où cette secte chī'ite est représentée, le vieux paganisme était encore prédominant peu de temps avant l'apparition de l'Islām, et que le christianisme même n'y put prendre pied que fort tard [170]. On s'explique d'autant mieux que les idées introduites par l'Islām apparaissent amalgamées avec de vieux éléments *païens*. Il n'y a là de l'Islām que l'apparence. L'âme de ces gens a en réalité gardé les traditions païennes de leurs ancêtres et les a transposées de façon tout extérieure en les appliquant aux nouveaux objets apparents du culte. Dans l'amalgame de paganisme, de gnosticisme et d'Islām, l'apport islamique n'est rien de plus qu'une forme différente imposée au culte païen de la nature, et qui prête seulement des noms aux conceptions religieuses du paganisme. 'Alī est — comme ils le disent dans une prière — « éternel dans sa nature divine ; notre Dieu d'après la réalité profonde, quoique extérieurement notre Imām » [171]. Dans leurs différentes sectes, ce sont différentes forces de la nature divinisées avec lesquelles on l'identifie ; pour la majorité, il est le dieu de la lune, avec l'hyperbole d'une dénomination chī'ite qui le qualifie « Émir des abeilles », c'est-à-dire des étoiles. Nous avons déjà signalé que Muḥammed lui-même, à côté de 'Alī, descend au rôle subalterne de « voile » ; il complète, avec 'Alī et Selmān, une triade de dieux qui se rattache avec tous ses accessoires au culte païen de la nature.

Dans le culte rendu à 'Alī, à sa famille et aux personnages liés à sa légende, ainsi qu'aux Imāms, apparaît en réalité le culte du ciel, du soleil, de la lune et d'autres forces de la nature. Ces transpositions ont abouti grâce à la gnostique qui a passé à travers tous ces vestiges du paganisme. Son essence véritable se révèle aux initiés au fur et à mesure de leur consécration progressive. Si dès les degrés inférieurs — comme nous l'avons vu pour l'Ismā'īlisme, à l'égard duquel les Nuṣāïris sont du reste

hostiles — la loi islamique ne conserve qu'une signification symbolique, pour l'initié tout élément positivement islamique s'évanouit complètement. Le Qorān lui-même prend une place secondaire auprès d'un autre livre saint, qui, en dépit des cachotteries de ces groupes de sectes, a pu être connu grâce à un néophyte chrétien sorti de leur sein, et dont la valeur au point de vue de l'histoire des religions a été maintes fois traitée dans la littérature européenne et américaine [172]. Eux-mêmes s'opposent d'ailleurs aux autres Musulmans comme les véritables « Confesseurs de l'unité de Dieu » (*ahl al-tawḥīd*), comme les interprètes exacts de la pensée chī'ite ; ils considèrent les Chī'ites ordinaires comme *ẓāhiriyya*, comme des partisans de la conception religieuse extérieure, qui n'ont pas pénétré dans les profondeurs du vrai monothéisme ; comme *muqaṣṣira*, c'est-à-dire comme des gens qui restent, dans leur culte de 'Alī, au-dessous de la mesure requise [173].

En réalité, c'est seulement un Islām nominal que représentent ces déguisements du vieux paganisme asiatique, qui en se constituant ont aussi incorporé maints éléments chrétiens, comme par exemple la consécration des aliments et du vin, une sorte de Cène, la célébration de jours de fête propres au christianisme. Les constatations de l'histoire des religions montrent très souvent que précisément de telles dégénérescences de sectes se révèlent aptes au syncrétisme.

Nous avons considéré ici les formations dissidentes qui ont exercé une influence sur le développement de l'Islām jusqu'à l'établissement définitif du concept orthodoxe.

Mais les esprits, depuis ce moment, ne sont point demeurés en repos. Nous avons maintenant à envisager les mouvements postérieurs, dont les effets se font sentir jusqu'à l'époque moderne.

VI

FORMATIONS POSTÉRIEURES

1. Au chapitre VII de son ouvrage sur « L'Origine et le Développement des idées morales » Eduard Westermarck recherche quel est le rôle joué par la coutume dans la formation primaire des opinions relatives à la morale et à la légalité. « Dans la société primitive l'habitude représente la loi, et là même où l'organisation sociale a déjà fait quelques progrès, elle peut demeurer encore en vigueur comme l'unique règle de conduite » [1].

S'appuyant sur un important appareil littéraire et historique, il montre, avec plus d'ampleur que ne l'avaient fait les nombreux auteurs qui ont traité avant lui ce chapitre de l'histoire de la civilisation et du droit, l'importance de la coutume en tant que critère de la légalité et base de toute législation éthique et juridique. Il effleure bien en passant (p. 164) les conceptions des nomades arabes et turcomans ; mais il a néanmoins négligé d'explorer en détail l'un des domaines les plus importants pour ses études : la notion de la *Sunna* et sa portée dans la société arabe, puis de là dans l'Islām.

De temps immémorial, le critérium prépondérant chez les Arabes, pour apprécier ce qui était convenable et légal dans toutes les circonstances de la vie, consistait à se demander pour tout geste s'il correspondait à la norme et à l'habitude héritées des ancêtres. Il n'y a de vrai et de juste que ce qui a ses racines dans les idées et les mœurs héréditaires — qui constituent la *Sunna* —, que ce qui s'accorde avec elle. C'était là ce qui leur tenait lieu de loi et de *sacra*, l'unique source de leur droit et de leur religion ; s'en écarter passait pour une faute contre l'infrangible règle des mœurs consacrées. Ce qui est vrai des actions l'est également, pour la même raison, des idées ataviques. La collectivité ne devait non plus admettre dans ce domaine rien de nouveau qui ne s'accordât avec les conceptions des ancêtres [2]. Ceci nous aide à comprendre les objections des

Mekkois : lorsque le Prophète vient leur prêcher le paradis, l'enfer et le jugement dernier, ils ne lui en opposent aucune plus fréquemment que celle qui consiste à dire que leurs ancêtres n'avaient jamais entendu parler de toutes ces choses et qu'eux-mêmes ne pouvaient que marcher sur les traces de leurs ancêtres [3]. En face des traditions de leur antiquité, la prédication du Prophète leur apparaissait comme *dīn muḥdaṯ*, comme une foi toute nouvelle et par là même condamnable [4].

La notion de Sunna peut être rangée parmi les phénomènes qu'Herbert Spencer appelle « sentiments représentatifs », c'est-à-dire « résultats organiques, accumulés au cours des siècles par un milieu humain, qui se condensent en un instinct héréditaire et forment chez l'individu l'objet de l'hérédité » [5].

Les Arabes ont ensuite transporté l'idée de Sunna dans l'Islām, qui commandait la rupture de leur Sunna propre, et de là elle est devenue un pilier de la loi et de la conception religieuse musulmanes, non sans subir naturellement une modification essentielle. Dans l'Islām on ne pouvait plus se réclamer de la Sunna païenne. Son point de départ fut déplacé et reporté aux doctrines, aux idées et aux pratiques de la plus ancienne génération de Musulmans, qui devinrent les fondateurs d'une Sunna de tout autre sorte que n'avait été la pure Sunna arabe. Désormais, on se règle sur les usages et les idées que l'on peut établir avoir été, en premier lieu ceux du Prophète, en second lieu ceux de ses Compagnons. On se demande moins ce qui, dans telle circonstance, est en soi bon et régulier, que la façon dont le Prophète et les Compagnons ont en cette circonstance parlé ou agi [6], et ce qui par conséquent s'est transmis ensuite comme étant la bonne façon de penser ou d'agir. C'est pourquoi les générations postérieures puisent une certitude assurée dans le ḥadīṯ, qui conserve les indications relatives aux paroles et aux actes de ces modèles de la vérité et de la légalité. Au cours de la constitution première de la loi islamique, il y a bien eu des efforts pour faire une large place, en face de ḥadīṯ suspects ou en l'absence d'une tradition positive et digne de créance, au libre raisonnement et à la perspicacité des juristes dans la déduction des dispositions légales (p. 42). Mais personne n'est allé si loin que de mettre en question le droit de priorité de la Sunna lorsqu'il existe une tradi-

tion indubitablement attestée qui rend superflue l'entrée en scène du raisonnement spéculatif.

C'est ainsi que la nécessité de la Sunna dans l'Islām devint un « sentiment représentatif ». Les fidèles pieux n'eurent pas d'autre souci que d'être d'accord avec la Sunna des Compagnons, de n'agir que comme elle l'exige, d'éviter tout ce qui pouvait la contredire et même tout ce qui n'y trouvait pas d'appui. Ce qui est contraire à la vieille coutume, à la Sunna, ou, d'après une conception plus rigoureuse, ce qui ne lui est pas identique, s'appelle *bid'a*, innovation, que ce soit sur le terrain de la foi ou sur celui des plus infimes détails de la conduite de la vie [7]. Les rigoristes rejetaient toute bid'a, quelle qu'elle fût, tout ce qui ne pouvait être ramené aux idées et aux pratiques des anciens.

2. Une telle rigueur pouvait fort bien être requise en théorie ; mais la pratique, la vie réelle devaient heurter à chaque pas cette théorie que personne ne mettait en doute. L'évolution des circonstances de la vie, l'expérience de pays et d'époques qui imposaient de tout autres conditions et entraînaient de tout autres conjonctures que la vie et la pensée primitives du temps des Compagnons, et aussi les nombreux antécédents et influences étrangères qu'il fallait assimiler et refondre, durent bientôt ouvrir une brèche et rendre impossible le maintien rigoureux de l'idée inflexible de Sunna comme critère unique du droit et de la vérité. Il fallut transiger, et l'on en vint bientôt à des distinctions subtiles qui purent légitimer mainte bid'a et lui ouvrir toutes grandes les portes de la Sunna. On établit des théories pour déterminer dans quelle circonstance une bid'a peut être approuvée ou même considérée comme *bonne* et louable. La perspicacité des théologiens et des casuistes trouva là un riche champ d'action. Les choses sont demeurées de même jusqu'aux temps les plus récents.

L'idée d'*idjmā'* s'affirme, dans cette évolution, comme élément conciliateur. Lorsqu'un usage quelconque a traversé une longue période comme universellement toléré et reconnu, il est par là même devenu finalement Sunna. Durant quelques générations, les pieux théologiens grommellent contre la bid'a ; mais avec le temps elle est, en tant qu'élément de l'idjmā', *tolérée* et même, en fin de compte, *exigée*. Ce que l'on considère dès lors comme

bid'a, c'est d'y contrevenir ; celui qui réclame le retour au plus vieil usage est alors flétri comme « novateur » (*mubtadi'*).

Un exemple frappant en est offert par la fête populaire du *mawlid al-nabī*, anniversaire de la naissance du Prophète, répandue universellement dans tout le domaine de l'Islām orthodoxe et célébrée avec la participation des sommités religieuses au commencement du mois de rabī' al-awwal. Au VIIIe siècle de l'hégire, sa conformité à la Sunna était encore contestée parmi les théologiens musulmans ; beaucoup l'interdisaient comme bid'a. Des fetwas furent données pour et contre. Depuis lors, s'appuyant sur la sanction populaire, elle est devenue partie intégrante et essentielle de la vie islamique. Il ne viendrait à l'esprit de personne de penser à son sujet à une bid'a au sens péjoratif [8]. Il en est de même d'autres fêtes religieuses ou cérémonies liturgiques qui, nées dans des siècles tardifs, ont dû d'abord lutter pour se faire reconnaître après avoir été longtemps stigmatisées comme bid'a [9]. L'histoire de l'Islām prouve que les théologiens, si intraitables qu'ils se montrassent au début envers des usages nouvellement acceptés, ne répugnaient cependant pas à cesser leur résistance contre des habitudes qui avaient acquis droit de cité, et à décider qu'il y avait idjmā' là où peu auparavant l'on voyait encore une bid'a.

3. On peut, d'une façon générale, formuler cette constatation que les guides de la vie religieuse mahométane, s'ils ont pieusement maintenu l'idée de Sunna, ne sont pas restés toujours opiniâtrément fermés aux exigences changeantes des temps et aux circonstances nouvelles, et qu'à ce point de vue il serait inexact de poser comme le caractère fixe de la loi islamique sa rigide immutabilité.

Dès les temps anciens de l'Islām il fallut, dans les institutions politiques et sociales, outrepasser les usages qui s'étaient établis dans l'Islām primitif. Le fait de tenir compte de circonstances nouvellement survenues ne fut regardé par personne comme un relâchement incompatible avec l'esprit de la Sunna.

L'un des quatre rites orthodoxes, celui qui porte le nom de Mālik ben Anas (p. 43-44) reconnaît la *maṣlaḥa*, utilitas publica, l'exigence de l'intérêt commun, comme l'idée qui doit régler l'application de la loi. On peut s'écarter des règles posées par la loi

lorsqu'il est prouvé que l'intérêt de la communauté réclame un jugement autre que celui de la loi (c'est le « corrigere jus propter utilitatem publicam » du droit romain). Sans doute cette liberté ne concerne que l'espèce isolée qui se présente et n'entraîne pas une abrogation définitive de la loi ; mais le principe admis est en lui-même un signe de la souplesse permise dans le cercle même de la loi. Une déclaration importante, qui ne devait pas passer inaperçue, est celle du très illustre théologien *Al-Zurqānī* († 1122/1710 au Caire) qui, dans un passage de son commentaire sur le code (Muwaṭṭa) de Mālik, dit très nettement que l'on peut prendre des décisions nouvelles dans la mesure où surgissent des événements nouveaux ; « on ne peut, conclut-il, trouver étrange que les lois s'adaptent aux circonstances »[10].

La porte des « innovations » et des réformes n'est donc pas fermée pour l'Islām du fait de la loi religieuse. Sous la protection de cette liberté, l'accès de la vie musulmane n'a pas été refusé à des institutions nouvelles empruntées à la civilisation occidentale. Elles ont bien, en certains cas, provoqué l'opposition des obscurantistes, mais ont été finalement sanctionnées par des fetwās formelles de jurisconsultes reconnus, et protégées contre les attaques des surorthodoxes. C'est, il est vrai, un phénomène singulièrement choquant que des institutions salutaires, d'une portée toute pratique et profane, ne puissent acquérir le droit d'exister que par une fetwā, après avoir préalablement fait l'objet d'une discussion en vue de savoir si elles sont licites au regard de la loi religieuse.

Sous l'égide de telles lettres de franchise théologiques, les innovations adoptées dans la société musulmane depuis le XVIIIe siècle (dont la première est peut-être l'introduction de l'imprimerie à Constantinople en 1729), continuent de jouir paisiblement de leur droit de cité. Sur le terrain social également, la perspicacité des savants canonistes a dû trouver les moyens de tourner les obstacles qui paraissent empêcher l'Islām de s'adapter aux exigences modernes. On se donne, par exemple, beaucoup de peine pour établir des distinctions qui permettent même aux Musulmans scrupuleux le contrat d'assurance, lequel, considéré comme jeu de hasard, passe pour suspect d'après les principes rigoureux de l'Islām. La science théologique a dû aussi

écarter des obstacles analogues en ce qui concerne la Caisse d'Épargne. Considérée théoriquement, cette institution ne serait pas licite dans une société dont la loi proscrit l'intérêt sous toutes ses formes (et non pas seulement sous la forme usuraire)[11]. Néanmoins le muftī égygtien Cheïkh Muḥammed ʿAbduh, mort en 1905, a trouvé le moyen, dans une savante fetwā sur la matière, de présenter comme licite pour la société musulmane, au point de vue de la loi religieuse, la Caisse d'Épargne et le gain de dividendes ; de même, avant lui, ses collègues de Constantinople avaient rédigé des fetwās qui avaient rendu religieusement possible pour le gouvernement ottoman l'émission d'obligations d'État productives d'intérêts [12].

Nous pouvons faire la même constatation, à une époque toute récente, dans le domaine des grandes questions politiques. Nous voyons de nos yeux que, lors des dernières révolutions dans les États musulmans, l'introduction du régime constitutionnel, tant dans l'Islām sunnite que dans l'Islām chīʿite, n'a pas trouvé chez les théologiens orthodoxes seulement une approbation quasi-forcée, mais qu'ils ont invoqué le Qorān lui-même pour en conclure que le gouvernement parlementaire est le seul véritablement légal[13] (on interprète entre autres en ce sens le mot *chūrā* dans la sūrate 42, v. 36) ; que les Mollahs chīʿites, à la suite des Mudjtahids des lieux saints de Nedjef et de Kerbelā, qui sont les autorités les plus puissantes sur la vie religieuse chez les Chīʿites de Perse et les garants religieux des révolutionnaires, se sont réclamés dans leurs revendications parlementaires de l'Imām caché (ci-dessus, p. 187). Dans un grand nombre de traités théologiques, des docteurs qui font autorité dans l'Islām s'efforcent d'étayer par des textes du Qorān et du ḥadīṯ les exigences de la vie politique moderne, de même qu'ils s'appuient sur les documents religieux de l'Islām pour encourager les progrès de la culture dans la vie civile (question des femmes, etc...) [14].

4. Ces exemples sont tirés de l'évolution récente des milieux musulmans ; mais le phénomène qui s'y manifeste répond à l'orientation qui avait déjà prévalu aux siècles précédents.

Il nous faut, du reste, ajouter immédiatement cette restriction que, pendant tous ces siècles, il y eut toujours des minorités plus intransigeantes sur la question de Sunna et de bidʿa, qui limi-

taient le plus étroitement possible l'étendue de la *bonne bid'a*, aspiraient à conserver l'Islām pur de toute bid'a et combattaient par tous les moyens possibles, souvent même fanatiques, la théorie et la pratique qui se montraient conciliantes sur ce terrain. Non seulement les coutumes qui se faisaient jour dans la vie légale et que l'antiquité n'avait pu connaître, mais encore les spéculations dogmatiques inconnues dans l'ancien temps, les formules qui en résultaient, même les conceptions ach'arites, qui cependant prétendaient à être reconnues comme Sunna, sont impitoyablement condamnées par elles comme des innovations injustifiées et répréhensibles (p. 105).

L'histoire interne des mouvements de l'Islām se présente comme une lutte continuelle de la Sunna contre la bid'a, du principe intransigeant de la tradition contre l'élargissement incessant de ses frontières et la transgression de ses limites primitives. Cet antagonisme subsiste à travers toute l'histoire de l'Islām, à travers son évolution dogmatique aussi bien que juridique. La nécessité de cette lutte, le fait qu'elle trouva à tout moment des objets actuels, est la meilleure réfutation de l'opinion très répandue que Kuenen même a exprimé dans ses Hibbert-Lectures : « Islām was destined, after a very brief period of growth and development, to stereotype itself once for all and assume its inalterable shape » [15]. Cependant Kuenen lui-même associe à cette considération la mention de ce fait, que nous aurons bientôt à signaler, qu'au milieu du XVIIIe siècle, la poussée qui tendit à épurer l'Islām de toute innovation se traduisit activement par un mouvement de réaction violente. Il s'ensuit du moins qu'à cette époque même, si l'Islām se « stéréotypa », ce ne fut qu'au prix de luttes sanglantes.

5. Parmi les divers courants de la théologie musulmane, aucun ne fut et n'est animé de plus de persévérance et d'énergie, dans la condamnation et la persécution de la bid'a, que le rite qui vénère comme son patriarche et son fondateur le célèbre Imām Aḥmed ibn Ḥanbal (ci-dessus, pp. 44 et 106) et qui porte son nom. C'est de là que sortent les zélateurs les plus fanatiques de la Sunna, les adversaires les plus criants de toute bid'a dans le dogme, le rite et les usages de la vie. Si l'on s'en fût tenu à leurs idées, tout l'Islām eût été réduit à sa matière première de Médine

et à la forme, reconstituée, qu'il avait à l'époque des « Compagnons ». Mais que l'on ne croie point cette mentalité déterminée par un penchant pour ainsi dire romantique, par une aspiration sentimentale à la belle naïveté du passé. Chez ces esclaves de la lettre il n'y a guère à chercher trace de l'action de sentiments un peu profonds ; c'est exclusivement la logique formelle de la Sunna qui pénètre leurs protestations.

Il y eut à la vérité, au cours des siècles, matière assez abondante à protestations. C'est avant tout sur la dogmatique spiritualiste, et sur la méthode d'interprétation des Écritures qui en est la suite, que les fidèles d'Aḥmed ibn Ḥanbal mirent le doigt. Nous avons déjà vu que, même sous leur forme ach'arite, elles passaient à leurs yeux pour hérétiques. Ils ne veulent pas s'écarter, fût-ce de l'épaisseur d'un cheveu, de la lettre des textes, ni leur faire rien signifier qui soit au delà ou en deçà. La *vie* religieuse prêta davantage encore à leurs récriminations. Il nous faut renoncer à entrer ici dans les plus petits détails, et nous borner, dans cet ordre d'idées, à un seul exemple, mais qui intéresse plus profondément que tout autre la vie religieuse de l'Islām.

6. Sous l'influence de facteurs, les uns de nature psychologique, les autres de nature historique, il s'est constitué dans l'Islām une forme de culte qui, si contradictoire qu'elle soit avec la conception musulmane de Dieu et si réfractaire que soit à son égard la véritable Sunna, a promptement acquis droit de cité dans tout le vaste domaine de l'Islām. Dans maints groupes de Musulmans, elle a plus d'importance que l'essence même de la religion et elle est la véritable forme sous laquelle se manifeste la foi du peuple. Allāh est loin des hommes ; plus près de leur âme sont les *saints* locaux (walī), qui sont l'objet honoré de leur culte religieux, à qui s'attachent leur crainte et leur espoir, leur respect et leur dévotion. Les tombeaux de ces saints et d'autres endroits consacrés qui se rattachent à ce culte sont leurs lieux d'adoration, liés parfois à la vénération grossièrement fétichiste de reliques et à un culte tout objectif. Les variétés de ce culte des saints diffèrent par leur nature et par leur forme suivant les circonstances géographiques et ethnographiques, diversifiées par les antécédents préislamiques des peuples devenus musulmans. Dans le culte des saints se retrouvent en effet en

grande partie, dans une mesure plus ou moins considérable, sous une forme plus ou moins forte et immédiate, des résidus des cultes refoulés par l'Islām. Les particularités provinciales de ce culte confèrent au système catholique et unitaire de l'Islām universel un caractère populaire déterminé par les circonstances locales [16].

Outre les conditions ethnologiques, la nécessité psychologique déjà indiquée fut favorable au développement du culte des saints dans l'Islām : le besoin de combler l'abîme qui sépare le croyant naïf et ses vœux quotidiens de la divinité inabordable et inaccessible, au moyen de puissances intermédiaires avec lesquelles il se sent en confiance, et qui semblent plus faciles à atteindre pour son âme que la divinité trônant à des hauteurs infinies au-dessus des êtres humains et des choses terrestres. Le peuple reconnaît et craint le sublime Allāh comme la puissance universelle qui commande les grands événements du Kosmos, et ne suppose pas qu'il puisse se soucier des besoins infimes d'un petit cercle ou même d'un individu isolé. Que les champs aux alentours d'un lieu donné, que les troupeaux d'une tribu prospèrent, qu'un homme guérisse d'une maladie, qu'il se réjouisse d'une nombreuse postérité, ce sont choses auxquelles s'intéresse bien plutôt le saint local en qui l'on a confiance. C'est à lui que l'on apporte des victimes, c'est en sa faveur que l'on fait des vœux pour obtenir sa bonne volonté, ou, si l'on veut se tenir dans le voisinage de la terminologie et des idées islamiques, « pour provoquer son intercession auprès d'Allāh ». Il est aussi l'appui et le gardien du droit et de la véracité parmi ses fidèles. On craint de prêter un faux serment en son nom, ou au lieu qui lui est consacré, plus qu'on ne rougit d'un pareil serment prêté au nom d'Allāh. Il habite au milieu de ses croyants et veille sur leur bien et leur mal, sur leur droit et leur vertu. Sur de vastes espaces du monde musulman (Bédouins de la steppe arabe, Kabyles de l'Afrique du nord), l'islamisme de la population se réduit essentiellement aux manifestations du culte du walī local, aux rites et aux actes qui s'y rattachent. Ce besoin favorisa aussi le développement du processus ethnographique par lequel beaucoup d'éléments de la religion préislamique se conservèrent dans les innombrables manifestations des cultes de saints locaux et revêtirent extérieurement le voile d'une forme musulmane.

L'étude systématique des phénomènes corrélatifs à ce processus historico-religieux est l'un des chapitres les plus importants de l'histoire religieuse de l'Islām. Nous ne pouvons ici que l'effleurer, dans le but de marquer que ces formes de culte ont été en principe, et depuis des siècles, tolérées même par les autorités de la religion officielle. On se contente de dissocier les manifestations d'un paganisme grossier de ces réalisations du sens religieux ; délimitation dont l'étendue ne peut jamais, en pratique, être exactement précisée. La théologie officielle ne fut pas dès le début aussi tolérante envers les exigences de la conscience religieuse populaire. De fait, il n'y a pas de rupture plus tranchée avec la vieille Sunna que cette extension du culte, qui dénature l'essence de l'Islām, et que le fidèle partisan de la Sunna devait ranger dans le domaine du *chirk*, de l'association de puissances divines au seul et unique Allāh, et frapper de réprobation. De plus, la conception conforme à la Sunna du caractère du Prophète fut elle-même altérée pour s'adapter à ce culte des saints : lui aussi fut englobé dans le domaine de l'hagiologie et de l'hagiolatrie, et il en résulta un portrait de lui qui est nettement opposé aux représentations humaines que le Qorān et la Sunna présentent du fondateur de l'Islām,

Nulle part l'appel pour l'anéantissement de la bid'a, qui s'était insinuée dans le dogme et dans la pratique religieuse, n'aurait pu retentir à plus juste titre qu'en face de la poussée absolument antisunnite qu'entraînent avec eux les phénomènes du culte du Prophète et des saints. Cependant, après quelque résistance, l'Islām officiel s'inclina devant les conceptions religieuses généralement dominantes, qui s'étaient fait reconnaître par l'idjmā' populaire et, sauf quelques réserves doctrinales, il a, en le disciplinant et en le tempérant théologiquement, admis dans le système de l'orthodoxie ce résultat d'une évolution historique.

7. Cependant toute tolérance à l'égard des innovations resta étrangère au zèle spirituel des Ḥanbalites, qui se crurent destinés à être les hérauts de la Sunna contre toute bid'a dogmatique, rituelle et sociale. Ce petit groupe de zélateurs resta impuissant en face de l'esprit dominant. Mais au commencement du XIVe siècle surgit en Syrie un représentant vigoureux de leurs tendances en la personne d'un vaillant théologien, *Taqī al-dīn ibn Teïmiyya*,

qui, dans ses prédications et dans ses écrits, soumit à une révision l'Islām historique au point de vue de la Sunna et de la bid'a, et se tourna contre toutes les « innovations » qui, dans le dogme et dans la pratique, en modifiaient le concept primitif. Contre les effets produits dans l'Islām par la philosophie, même contre les formules du Kalām ach'arite, cependant reconnu depuis longtemps par l'orthodoxie, et contre le Ṣūfisme avec ses doctrines panthéistes, il déploya le même zèle que contre le culte du Prophète et des saints. Il condamnait comme contraire à la religion jusqu'à la haute valeur attachée au pèlerinage au tombeau du Prophète, que les pieux croyants de l'Islām regardaient depuis longtemps comme le complément du pèlerinage à la Mekke. Sans que rien l'arrête, il se tourne contre les autorités théologiques qui accordaient aux pratiques parasites du culte la légitimité de l'idjmā'. Il revient à la Sunna et à elle seule.

Les suites de la dévastation mongole faisaient alors gémir l'empire musulman : l'occasion fut la bienvenue pour ébranler la conscience du peuple en faveur d'une régénération de l'Islām par un retour à la Sunna, dont l'altération avait provoqué la colère de Dieu. Les souverains temporels ni les autorités théologiques ne furent favorables au zélateur. Quieta non movere — au lieu de la régression préconisée par Ibn Teïmiyya, l'on se trouvait depuis des siècles, dans le domaine de la foi et de la pratique, en présence de résultats historiques que l'on devait respecter comme Sunna. La dernière autorité ecclésiastique de l'Islām fut Ghazālī, qui avait trouvé la formule unissant ritualisme, rationalisme, dogmatisme et mysticisme, et dont le système devint depuis le patrimoine commun de l'Islām sunnite orthodoxe. Ce Ghazālī fut pour ainsi dire la cible sur laquelle les nouveaux Ḥanbalites, dans leur tendance à combattre toute évolution historique, décochèrent tous leurs traits.

Ibn Teïmiyya n'eut pas grand succès ; traîné d'un tribunal ecclésiastique à l'autre, il mourut en prison (1328). La littérature théologique de l'époque qui suivit immédiatement eut pour principal thème : savoir s'il était un hérétique ou un pieux défenseur de la Sunna. Le petit groupe de ses fidèles a entouré sa mémoire du nimbe de la sainteté, et même ses adversaires furent bientôt amenés à des dispositions conciliantes par l'impression soutenue

de gravité religieuse qui se dégageait des ouvrages du zélateur défunt. Son influence est restée sensible, quoique s'exerçant d'une façon latente, durant quatre siècles ; ses œuvres, lues et étudiées, étaient dans beaucoup de milieux musulmans une puissance silencieuse qui déchaînait de temps en temps des explosions d'hostilité contre la bid'a.

C'est l'action de sa doctrine qui provoqua, vers le milieu du XVIIIe siècle, l'un des récents mouvements religieux de l'Islām, celui des *Wahhābites*.

8. L'histoire de l'Islām arabe est riche en exemples qui montrent l'union, dans de puissantes personnalités directrices, des dons du savant théologien et de ceux du héros guerrier.

De même que « la lyre et l'épée » dans le paganisme, de même s'unissent dans l'Islām la science théologique et la valeur guerrière pour lutter contre l'incroyance et l'hérésie. L'histoire ancienne de l'Islām abonde en exemples de cet ordre ; du moins la tradition religieuse, tout à fait étrangère à l'histoire il est vrai, a volontiers enrichi la palme de maint guerrier du laurier de la science divine.

Le type le plus ancien en est l'épée de 'Alī, qui, d'après la légende religieuse, était brandie par un homme réputé en même temps pour la plus haute autorité dans toutes les questions religieuses à trancher à l'aide de la science théologique. Mais, même sur un terrain historique plus solide, nous voyons souvent cette union de vertus guerrières et scientifiques chez des hommes qui sont à la tête des masses combattantes. Pour établir la continuité de ce phénomène jusqu'à l'époque la plus récente, il suffira de citer comme exemples, d'abord 'Abd al-Mu'min au XIIe siècle, qui passa des chaires théologiques à la tête du mouvement almohade pour fonder, au milieu de luttes héroïques dans lesquelles il entraînait les masses, un grand empire occidental islamique ; ensuite le tout moderne héros musulman, 'Abd al-Qādir qui, après son héroïque résistance militaire contre la conquête française dans sa patrie algérienne, rassemblait autour de lui, pendant son exil à Damas, des disciples attentifs qui suivaient assidûment ses leçons de droit mālikite et autres disciplines théologiques de l'Islām. Le héros de l'indépendance caucasienne, Chāmil, et les Mahdīs guerriers du Soudan et du Somaliland

dont nous avons tant entendu parler en ces derniers temps, sont des représentants, moins glorieux sans doute, du même phénomène de l'histoire de l'Islām : ces guerriers sont aussi sortis du cercle des disciples de la théologie musulmane.

Un des plus remarquables mouvements théologico-militaires du peuple arabe a été provoqué, dans les temps modernes, au centre de l'Arabie, par Muḥammed ibn 'Abd-al-Wahhāb (mort en 1787). Ayant étudié avec zèle les ouvrages d'Ibn Teïmiyya, il suscita parmi ses compatriotes un mouvement fondé sur des raisons théologiques ; ce mouvement éclata bientôt en flammes claires, entraîna le peuple guerrier et le conduisit, après d'importants succès militaires qui s'étendirent au delà de la péninsule jusqu'au 'Irāq, à l'établissement d'une communauté politique qui, après maintes vicissitudes, affaiblie par des rivalités et des dissensions intestines, subsiste encore aujourd'hui dans l'Arabie centrale et constitue un facteur influent de la politique de la péninsule arabique.

Quoique Ibn 'Abd al-Wahhāb se distingue des théologiens guerriers que nous venons de citer en ce qu'il ne brandit pas lui-même, à la tête de ses partisans, le glaive du héros guerrier, il n'en reste pas moins que c'est sa théologie qui pousse son gendre et son défenseur, le chef *Muḥammed ibn Sa'ūd*, aux entreprises guerrières pour le rétablissement de la Sunna. Il tire l'épée, telle est du moins l'apparence, pour des doctrines théologiques et pour les faire passer dans la vie pratique.

Après quelques devanciers, Julius Euting a été tout récemment le témoin oculaire de l'agitation intérieure de cet État religieux, au sein duquel il put séjourner assez longtemps dans l'un de ses voyages en Arabie [17].

Le mouvement wahhābite fit passer dans la réalité les protestations ḥanbalites d'Ibn Teïmiyya contre les innovations contraires à la Sunna, qui avaient été reconnues par l'idjmā', contre les formules dogmatiques établies au cours de l'évolution historique, et aussi contre les innovations dans la vie quotidienne. Qu'il suffise de mentionner que la doctrine wahhābite étend rigoureusement son opposition contre toute bid'a à l'usage même du tabac et du café, qui naturellement ne peut être attesté dans la Sunna des « Compagnons », et qui aujourd'hui encore est

interdit comme un péché grave sur le territoire de l'État wahhābite.

L'épée à la main, leurs bandes, que purent seules arrêter les troupes du vassal égyptien Muḥammed ʻAlī, accourues au secours de la suzeraineté nominale turque, tombèrent sur les sanctuaires les plus vénérés du culte des saints sunnites et chīʻites, à leurs yeux sièges du chirk le plus condamnable, dont le culte et les usages qui s'y rattachaient étaient, selon eux, semblables à l'idolâtrie. Ils considéraient de la même façon, fidèles à la doctrine d'Ibn Teïmiyya, le culte voué au tombeau du Prophète à Médine, tout cela au nom du rétablissement de la Sunna. Dans cette lutte brillaient à leurs regards les exemples de pieux ancêtres. Fidèle à la Sunna, l'Omayyade ʻOmar II, en construisant sur le tombeau du Prophète, avait à dessein, dit-on, orienté son édifice dans une direction autre que la direction exacte de la Qibla, de peur que les gens pussent considérer ce monument comme lieu de prière. C'est ce qu'il voulut prévenir en n'orientant pas l'édifice comme une mosquée [18]. A côté du culte des tombeaux et des reliques, les Wahhābites interdisent et combattent aussi d'autres innovations survenues dans le rite, notamment l'adjonction de minarets aux mosquées, l'usage du rosaire, inconnu dans le vieil Islām (v. ci-dessus, p. 136). Le culte doit reproduire fidèlement les conditions de l'époque des « Compagnons ». Quant à la vie de chaque jour, elle est ramenée à la simplicité la plus puritaine, telle qu'on la trouve attestée des « Compagnons » et même des Khalifes dans des centaines de ḥadīṯ. Tout luxe est proscrit, et les mœurs de la Médine du VIIe siècle doivent, un millénaire après, servir de modèle et de règle de conduite dans l'État sunnite des Wahhābites.

De l'attitude des Wahhābites à l'égard du culte des saints, qui fut l'objet principal de leurs attaques, nous pouvons conclure qu'ils méritent pleinement le nom de « Tempelstürmer in Hoch Arabien » que leur donne Karl von Vincenti dans un roman qui dépeint leur vie sociale et, en même temps, d'accord avec d'autres sources, l'esprit d'hypocrisie et de fausse dévotion qu'implique au dedans un puritanisme maintenu strict au dehors.

La grande action des tendances wahhābites se montre aussi dans les phénomènes analogues apparus sur des points éloignés du

monde musulman, sous l'influence évidente du mouvement arabe.

9. Considérant le rapport de l'Islām normal avec ce mouvement, nous serons particulièrement frappés au point de vue de l'histoire religieuse par le fait suivant. Les Wahhābites doivent passer, aux yeux de celui qui juge des événements islamiques, pour les champions de la forme de religion établie par Muḥammed et ses « Compagnons » ; le rétablissement du vieil Islām est leur but et leur vocation. Ceci a été souvent concédé théoriquement, même par les ʻUlemā [19]. Néanmoins les Wahhābites, au jugement pratique d'un musulman orthodoxe, doivent être condamnés comme sectaires. On doit considérer comme ayant abandonné la foi orthodoxe celui qui s'affranchit de l'idjmāʻ et rejette ce que le consensus général de l'Église, sous sa forme historique, reconnaît pour juste et pour vrai. Il n'y a pas à demander de vieux titres de Sunna. Par l'idjmāʻ, tout devient automatiquement Sunnā. N'est sunnite, c'est-à-dire orthodoxe, que ce qui répond à la foi générale reconnue et à la pratique générale. Ce qui s'oppose à cet idjmāʻ est hétérodoxe [20], et de ces prémisses le Musulman orthodoxe ne peut tirer qu'une conclusion : c'est que les Wahhābites, qui, incontestablement fidèles à la Sunna, combattent et interdisent des choses permises, ou même en partie requises dans les quatre rites reconnus, sont, tout comme les anciens Khāridjites, sortis du giron de l'Islām orthodoxe. Pour ce dernier, Ghazālī est depuis le XIIe siècle l'autorité définitive. Contre lui, les Wahhābites, dans leurs luttes littéraires contre l'orthodoxie mekkoise, qui même aujourd'hui ne sont pas apaisées, mettent en avant les doctrines d'Ibn Teïmiyya, rejetées par la théologie dominante. D'un côté Ghazālī, de l'autre Ibn Teïmiyya : tels sont les mots de ralliement dans ce combat. L'idjmāʻ a admis et consacré Ghazālī. Ceux qui pensent autrement ont rompu avec l'idjmāʻ : en dépit de leur Sunnisme logique et purement musulman, on doit les regarder comme hétérodoxes et les condamner comme tels.

10. Tandis que le mouvement né dans la péninsule arabique, et dont nous venons de décrire l'inspiration et les effets, fixe son regard sur le passé et, niant la légitimité des acquisitions dues aux développements historiques, ne veut connaître l'Islām que sous la forme d'un fossile du VIIe siècle, c'est au contraire la croyance

à une évolution religieuse de l'humanité qui forme le point de départ et l'idée vitale d'un autre mouvement survenu au sein de l'Islām à une époque plus récente. Nous voulons parler du *mouvement bābī*, issu de Perse.

Il sortit sans doute de la forme du Chī'isme, qui domine dans ce pays ; mais ses idées fondamentales se rattachent historiquement à un principe que nous avons rencontré comme l'idée directrice de la secte ismā'īlienne : l'auto-perfectionnement de la révélation divine par la manifestation progressive de l'intelligence universelle.

Au commencement du XIXe siècle, un nouveau rameau se greffa sur la doctrine de l'Imām professée par les Chī'ites duodécimains : l'école des *Cheïkhīs*, dont les partisans vouent un culte enthousiaste à « l'Imām caché » et aux Imāms qui l'ont précédé. A la façon gnostique, ils tiennent ces personnages pour des hypostases des attributs divins, pour des puissances créatrices, et donnent par là plus d'étendue à la mythologie imāmite ordinaire. Ils sont à mettre sur la ligne des « hyperboliques » (ghulāt, p. 174).

C'est dans ce milieu que grandit le fervent adolescent *Mīrzā 'Alī Muḥammed* de Chīrāz (né en 1820). En raison de ses hautes capacités et de son enthousiasme, ses compagnons le reconnurent comme choisi pour une haute vocation. Cette reconnaissance de ses coreligionnaires exaltés agit comme une forte suggestion sur l'esprit du jeune homme pensif ; il en arriva finalement à se croire l'incarnation d'une mission élevée et surhumaine inhérente au développement de l'Islām et à la réalisation de sa mission historique universelle. De la conviction d'être le *Bāb*, c'est-à-dire la « porte » par laquelle se révèle au monde l'infaillible volonté de l'Imām caché, cette source suprême de toute vérité, il en vint bientôt à se croire, dans l'économie de l'évolution spirituelle, quelque chose de plus que l'organe de l'Imām du temps, vivant et enseignant quoique invisible. Lui-même était le nouveau Mahdī qui devait se manifester précisément vers la *fin du premier millénaire* après l'apparition du douzième Imām (260-1260 de l'hégire), mais non plus suivant la façon dont le Chī'isme ordinaire conçoit cette dignité : ce Mahdī — et ici il pénètre sur un terrain ismā'īlien — devait être une manifestation

de l'esprit universel, le « lieu de la manifestation », la plus haute vérité incarnée en lui sous une forme corporelle, différente seulement en apparence et identique dans son essence avec les précédentes manifestations de cette substance spirituelle qui rayonne de Dieu. Il était Moïse et Jésus reparus sur terre, et aussi la réincarnation de tous les autres Prophètes, sous la forme corporelle desquels l'esprit universel et divin s'était manifesté dans des éons antérieurs. Il prêchait à ses croyants l'aversion pour les Mollāhs — c'est ainsi que les 'Ulémā sont désignés particulièrement en Perse —, leur fausse dévotion et leur hypocrisie, leurs aspirations profanes ; il visait à élever à un degré de maturité plus haute la révélation de Muḥammed, qu'il interprétait en grande partie allégoriquement. Les pratiques de l'Islām, les règles pénibles sur la pureté rituelle, étaient peu prisées dans sa doctrine, et même partiellement remplacées par d'autres. Le jugement dernier, le paradis, l'enfer et la résurrection recevaient une autre signification. En cela il avait des devanciers dans des systèmes spiritualistes antérieurs. Par résurrection, ils entendaient toute nouvelle manifestation périodique de l'esprit divin par rapport à une manifestation précédente. Cette dernière naît par la suivante à une vie nouvelle. Tel serait le sens de la « rencontre avec Dieu », comme la vie future est appelée dans le Qorān.

Mais ce n'est pas seulement une conception dogmatique et juridique que le jeune exalté persan oppose à la théologie momifiée des Mollāhs. Il pénétra aussi profondément, par sa prédication, les conditions sociales où se trouvaient ses coreligionnaires. Son éthique sensée réclame, au lieu des cloisons entre les classes et les religions, la fraternité de tous les hommes. Il veut, en la mettant absolument sur le même pied que l'homme, élever la femme au-dessus de la situation inférieure qui lui était faite dans la vie réelle au nom de la tradition ; il commence par supprimer l'obligation du voile, et rejette la conception brutale du mariage qui, bien qu'elle ne fût pas la conséquence nécessaire des principes religieux, avait prévalu dans la société musulmane. Il associe une plus nette conception du lien conjugal à des pensées sur les devoirs de famille et la réforme de l'éducation.

Le Bāb a donc inclus dans le cercle de ses réformes religieuses

les bases de la vie sociale. Il n'est pas seulement un réformateur religieux, il est en même temps un réformateur social. Cependant, comme il partit au début de vues mystiques et gnostiques, cet élément persiste dans tout le système sur lequel il édifie sa conception de l'univers. A des idées de culture moderne il mêle des subtilités pythagoriciennes ; comme les Ḥurūfīs (p. 206) il joue avec des combinaisons de lettres et la haute signification de leurs valeurs numériques ; le nombre 19 possède dans ses constructions la plus grande importance, et lui sert de point central dans les calculs auxquels revient un grand rôle dans ses spéculations.

De même qu'il enseigne relativement à sa propre personne l'idée de son identité essentielle avec les Prophètes qui l'ont précédé, idée qui a ses racines dans le gnosticisme et qui s'était déjà fait jour dans les mouvements schismatiques antérieurs de l'Islām [20], de même il annonce pour l'avenir le renouvellement de la manifestation de l'esprit divin incarné pour son temps en lui-même. Il a consigné la somme de ses doctrines dans un livre religieux, vénéré comme saint, le *Bayān* (explication). Elles durent paraître aux autorités dirigeantes extrêmement dangereuses, tant au point de vue religieux qu'au point de vue politique. Le fondateur et les partisans qui se groupent autour de lui, parmi lesquels l'héroïne Qurrat al-'aïn (consolation des yeux) attire notre sympathie, sont impitoyablement persécutés et proscrits, traqués et livrés au bourreau. 'Alī Muḥammed lui-même est exécuté en juillet 1850. Les disciples échappés au martyre, dont l'ardeur était encore avivée par la persécution subie, purent trouver un asile en territoire turc.

Peu après la mort du fondateur se produisit une scission dans la communauté des Bābīs : des deux élèves désignés par le fondateur pour la guider, chacun fut reconnu par une partie de ses membres pour l'interprète plus fidèle de la volonté du Bāb. La minorité se groupa autour de *Ṣubḥ-i-ezel* (aube de l'éternité), qui avait son siège à Famagouste (Chypre) et qui voulait maintenir l'œuvre du Bāb dans la forme établie par le Maître : ce sont les Bābistes conservateurs. La plupart se rallièrent à la conception de l'autre apôtre, *Behā-Allāh* (splendeur de Dieu) qui, à partir de 1860, pendant le séjour des exilés Bābis à Andrinople, anticipant sur le système cyclique, se déclara la manifestation plus parfaite

annoncée par le Maître et par laquelle son œuvre devait être portée à un degré plus élevé. ‘Alī Muḥammed aurait été son précurseur, pour ainsi dire son Jean-Baptiste. C'est en lui-même que l'esprit de Dieu a reparu pour accomplir véritablement l'œuvre préparée par ce précurseur. Behā est plus grand que le Bāb. Celui-ci était le Qā'im (celui qui surgit) ; Behā est Qayyām (celui qui subsiste) ; « celui qui doit paraître un jour (le Bāb emploie cette expression pour désigner son futur successeur) est plus grand que celui qui était déjà apparu [21] ». Il se nomme avec prédilection *maẓhar* ou *manẓar*, la manifestation de Dieu, dans laquelle la beauté de Dieu peut être contemplée comme dans un miroir. Lui-même est « la beauté (djāmāl) d'Allāh », dont la face resplendit entre les cieux et la terre comme la pierre précieuse et polie [22]. Ce n'est que par lui que peut être connue l'essence de Dieu, dont il est l'émanation [23]. Ses partisans le tiennent, de fait, pour un être surhumain et le pourvoient d'attributs divins. Qu'on lise les hymnes dithyrambiques, publiées par E. G. Browne, qu'ils lui consacrent [24].

En raison de la lutte qui éclata entre les adhérents de ce nouveau groupe et les Bābistes conservateurs, Behā fut relégué avec sa communauté à Saint-Jean d'Acre, où il développa sa doctrine en un système défini qu'il oppose non seulement à la *millat al-furqān*, à la communauté du Qorān, mais encore à la *millat al-bayān*, aux vieux Bābistes réfractaires à la réforme, et qui ne voulaient pas aller au delà du Bayān.

Sa doctrine est consignée dans une série de livres et d'épîtres, en langue arabe et persane, dont le *Kitāb aqdas* (livre saint) est le plus important [25]. Il revendique pour ses révélations écrites une origine divine. « Cette table même — une de ses épîtres — est un écrit caché qui était conservé de toute éternité parmi les trésors de l'immunité divine, et dont les signes sont écrits par les doigts de la puissance (divine), si vous voulez le savoir. » De plus, il se donne l'apparence de ne pas révéler toutes les richesses de sa doctrine rédemptrice ; il semble avoir réservé pour des élus choisis entre tous quelques pensées ésotériques. Il veut aussi savoir un certain nombre de ses doctrines dissimulées à ses adversaires. « Nous ne voudrions point, dit-il dans un passage, traiter en détail de ces degrés, car les oreilles des adversaires sont

tournées vers nous pour guetter ce qui peut y être prétexte à contredire le Dieu véridique et constant. Car ils n'atteignent point aux mystères de la science et de la sagesse de celui qui est apparu au levant de la splendeur de l'unité divine ».

Cette manifestation de l'esprit universel apparue en Behā, par laquelle seulement les prédications du premier fondateur devaient être pleinement complétées, abrogea sur des points essentiels l'œuvre de la révélation du Bāb. Tandis que celle-ci, dans son principe, ne signifie qu'une réforme de l'Islām, Behā s'avance jusqu'à la vaste conception d'une *religion universelle*, et par elle d'une fraternité religieuse entre tous les hommes. De même que dans sa doctrine politique il se rallie au cosmopolitisme — « aucune supériorité n'appartient à celui qui aime sa patrie, mais à celui qui aime l'univers [26] » —, de même sa religion abdique tout confessionnalisme étroit.

Il se considérait comme la manifestation de l'esprit universel pour *toute* l'humanité ; c'est pourquoi il envoya ses lettres apostoliques, qui forment une partie de son livre révélé, aux nations et aux souverains d'Europe et d'Asie ; il a même embrassé du regard l'Amérique. Même aux « rois d'Amérique et aux chefs de la République » il fit part de « ce que la colombe roucoule sur les branches de la pérennité ». Une chose contribua puissamment à l'élever, aux yeux de ses partisans, au rang d'être divin, empli de l'esprit prophétique : c'est que, dans son épître à Napoléon III, il lui prédit, quatre ans avant Sedan, sa chute imminente.

En vertu de ses tendances cosmopolites, il recommande à ses fidèles de se préparer par l'étude des langues étrangères à la mission d'apôtres de la religion universelle, qui doit unir toute l'humanité, toutes les nations, « afin que le polyglotte fasse parvenir la cause de Dieu à l'orient et à l'occident du monde et qu'il la divulgue parmi les États et les nations, de façon que les âmes des hommes y soient attirées et que les ossements putréfiés soient ranimés ». « C'est là le moyen de l'union et la plus haute source de l'entente et de la civilisation [27] ». Le moyen idéal de l'harmonie universelle est pour lui une langue universelle unique. Il désire que les rois et leurs ministres puissent s'accorder pour reconnaître l'une des langues existantes comme langue universelle, ou pour en créer une nouvelle qui devrait être enseignée

dans toutes les écoles du monde[28]. Il rejeta toutes les restrictions, aussi bien de l'Islām que du vieux Bābisme. Par rapport à ce dernier, il ne libéra cependant pas sa prédication de toutes les spéculations mystiques, des artifices de lettres et de nombres qui avaient caractérisé le Bābisme originel. Mais il porte pardessus tout intérêt à l'établissement des règles éthiques et sociales. La guerre est sévèrement défendue, l'usage des armes autorisé seulement « en cas de nécessité » ; l'esclavage est rigoureusement prohibé, et l'égalité de tous les hommes enseignée comme l'essence de la nouvelle prédication [29]. Dans une révélation intitulée « Sūrat al-mulūk » (surate des rois), il reproche sévèrement au sultan de Turquie de laisser subsister de si grandes différences de pouvoirs entre les populations[30]. Il traite en réformateur des relations matrimoniales, auxquelles le Bāb avait déjà accordé beaucoup d'attention. Son idéal est la monogamie ; pourtant il fait des concessions en faveur de la bigamie, mais elle est la limite de la polygamie. La faculté du divorce est maintenue, mais entourée d'exigences humaines. La réunion avec la femme divorcée est permise tant que celle-ci n'a pas contracté un nouveau mariage ; c'est donc exactement le contraire de l'usage suivi dans l'Islām. La *loi* de l'Islām est regardée comme absolument périmée ; de nouvelles formes de prières et de rites sont instituées, la prière en commun avec ses formes liturgiques (ṣalāt al-djamā'a) est abolie ; chacun prie en particulier (furādā), ce n'est que pour la prière des morts que la réunion est conservée ; la qibla (orientation de la prière) n'est pas dirigée vers la Mekke, mais vers le lieu où séjourne celui que Dieu fait apparaître (comme sa manifestation) ; lorsqu'il se tourne, la qibla se meut aussi, jusqu'à ce qu'il ait pris quelque position fixe. La pureté corporelle, les ablutions et les bains sont très fortement recommandés comme des choses religieuses, tout en mettant en garde contre les établissements de bains des Persans, qui sont représentés comme particulièrement impurs.

Il supprime d'un trait de plume, et sans les mentionner en détail (sauf quelques règles relatives aux vêtements, qu'il renie en les visant spécialement), les restrictions imposées aux croyants par l'Islām : « Vous pouvez faire tout ce qui ne contredit pas la saine raison humaine [31] ». Il est, comme son prédécesseur, infati-

gablement en lutte contre les 'Ulémā, qui défigurent et méprisent la volonté de Dieu. Mais on doit se garder de discuter avec des adversaires religieux. La religion béhāïste ne connaît pas la vocation ecclésiastique. Tout membre de cette Église universelle doit se livrer à un travail productif utile à la communauté ; ceux qui en sont capables doivent en être, également sans rémunération, les guides spirituels [32]. L'abolition de l'enseignement par un corps spécial est rendue sensible par la suppression de la chaire (minbar) dans les lieux d'assemblée [33].

Nous devrions nous attendre à trouver Behā, en politique, dans le camp des libéraux. Cette attente est trompée. Il nous surprend plutôt en combattant la liberté politique. « Nous voyons que beaucoup d'hommes veulent la liberté et se glorifient d'elle : ils sont manifestement dans l'erreur. La liberté amène à sa suite le désordre, dont le feu ne s'éteint pas. Sachez que l'origine et l'apparition de la liberté sont dans le monde bestial ; l'homme doit être soumis à des lois qui le protègent contre sa propre barbarie et contre les dommages que lui causeraient les perfides. Certes la liberté éloigne l'homme des exigences de la moralité et des convenances » — et il continue de tenir un langage franchement réactionnaire [34]. Les partisans de Behā n'approuvent pas l'évolution politique libérale de la Turquie et de la Perse ; ils désapprouvent la déposition du sultan et du chāh [35].

La mission de Behā Allāh, après sa mort (16 mai 1892), a passé sans opposition, sauf de la part d'un petit nombre des amis (aḥbāb), à son fils et successeur 'Abbās Efendi, nommé 'Abd al-Behā ou *ghusn a'ẓam* (la grande branche) [36]. Il mène les idées paternelles à un vaste développement. Elles sont de plus en plus adaptées aux formes et aux buts de la pensée et de la culture occidentales ; les fantasmagories encore inhérentes aux stades précédents sont atténuées le plus possible, sinon encore absolument mises de côté. 'Abbās fait un très large usage des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont il fait servir des citations à ses démonstrations. Il s'efforce par là d'agir sur des milieux plus étendus encore que ceux où s'exerçait le prosélytisme de son père.

La propagande a en effet donné, depuis l'avènement de 'Abd al-Behā, des résultats tout à fait remarquables. Un grand nombre

de dames américaines (on trouvera dans les notes les noms de quelques-unes d'entre elles) sont allées en pèlerinage vers le prophète persan, au pied du Carmel, pour recueillir de sa bouche et rapporter dans leur patrie occidentale les paroles du salut écoutées dans le voisinage immédiat du révélateur même. Nous devons le meilleur exposé des doctrines de ʻAbbās Efendi à Miss Laura Clifford Barney qui, ayant vécu assez longtemps dans l'entourage de ʻAbbās, a noté sténographiquement ses enseignements, pour livrer au monde occidental un résumé digne de foi de la nouvelle doctrine béhāïste [37].

Désormais, le mouvement dont le Bāb fut le promoteur ne peut plus porter son nom. On préfère à juste titre, depuis quelque temps, désigner ce rejeton de la doctrine de Mīrzā ʻAlī Muḥammed, qui se répand de plus en plus et éclipse ses rivaux, sous le nom de *Behā'īyye*, que se donnent ses fidèles eux-mêmes, par opposition avec le reste insignifiant des conservateurs partisans du Bayān, qui obéissent à une autre direction.

Le large universalisme qui caractérise le Béhāïsme lui a amené des partisans non seulement des mosquées, mais aussi des églises, des synagogues et des temples du feu. Dans ces derniers temps, ils ont construit à Achkābād, dans le Turkestan russe, près de la frontière persane, un édifice public destiné aux réunions cultuelles, dont un fervent interprète européen du Béhāïsme, Hippolyte Dreyfus, vient de donner une description [38]. D'autre part, la dénomination de *Béhāïsme* couvre aussi la notion de la *libre-pensée* religieuse, de la répudiation des croyances positives de l'Islām. Comme autrefois le terme Zindīq, qui désignait primitivement des musulmans dont les idées religieuses se rapprochaient des conceptions dogmatiques des Perses et des Manichéens, comme plus tard le nom de Faïlasūf (philosophe), et récemment aussi celui de Farmasūn (franc-maçon), s'appliquaient à la « libre-pensée» en général sans indiquer une forme précise de négation de l'Islām orthodoxe, de même aujourd'hui, en Perse, le nom de Béhāï ne désigne pas seulement l'affiliation à ce dernier développement du Bābisme, mais — comme l'a observé le Rév. F. M. Jordan — « beaucoup de ceux qui sont ainsi appelés ne sont en réalité et *simplement* que des « irreligious rationalists » [39]. Comme les adeptes de cette foi, en Perse et même dans les autres

pays musulmans, ont encore tout intérêt à dérober à la publicité leurs convictions absolument anti-mahométanes et à prendre à leur compte la pratique de la *taqiyya* (ci-dessus, p. 169-170), il serait difficile de donner une statistique, même approximative, des partisans du Bābisme sous ses deux formes. Cependant c'est probablement avec exagération que le Rév. Isaac Adams, l'un des plus récents monographes du Bābisme, évalue leur nombre, pour la Perse seule, à 3 millions, ce qui serait déjà près du tiers de la population totale du pays.

Ainsi le Bābisme, en progressant vers le Béhāïsme, est entré sérieusement dans la phase de la propagande. Ses docteurs et ses partisans ont accepté les conséquences de cette conviction, qu'ils ne sont pas une secte de l'Islām, mais les représentants d'une doctrine universelle. Leur propagande ne s'est pas seulement adressée aux musulmans sur une grande échelle (jusqu'en Indo-Chine), mais elle franchit de plus en plus, avec un remarquable succès, le cercle de l'Islām. Le prophète de Saint-Jean d'Acre a trouvé en Amérique, et aussi, prétend-on, en Europe, des néophytes zélés, même parmi les chrétiens [40]. Des établissements et entreprises littéraires servent de lieux de cristallisation au Béhāïsme américain ; une revue, « Star of the West », qui paraît depuis 1910 en 19 numéros annuels (le nombre sacré du Bāb), est son organe de publicité. Répandu sur une vaste surface aux États-Unis, il a son centre à Chicago. On y prépare l'érection d'une maison de réunion (machrak al-aḏkār) pour les Béhāïstes américains ; un fonds considérable, souscrit par les « amis », a assuré l'acquisition d'un vaste terrain au nord du lac Michigan, qui a été consacré le 1er mai 1912 par ʿAbd-ul-Behā pendant son séjour aux États-Unis [41].

Il n'est pas jusqu'à des Juifs enthousiastes qui n'aient exhumé des livres prophétiques de l'Ancien Testament la prédiction de Behā et de ʿAbbās. Partout où il est question de la « splendeur de Yahveh », c'est l'apparition du Sauveur du monde Behā Allāh qui serait envisagée. Ils tirent aussi un grand parti de toutes les allusions au Mont Carmel, dans le voisinage duquel la lumière de Dieu a lui pour tout l'univers à la fin du xviiie siècle. Ils n'ont pas négligé non plus de déduire des visions du livre de Daniel [42] la prédiction et la détermination chronologique du mouvement

inauguré par le Bāb. Les 2.300 jours (d'années) dans Daniel, 8, 14, après le cours desquels « le sanctuaire sera purifié » expirent, d'après leurs calculs, avec l'année 1844 de la chronologie ordinaire, qui est l'année dans laquelle Mīrzā 'Alī Muḥammed se révéla comme Bāb, et dans laquelle l'esprit universel entra dans la phase nouvelle de sa manifestation.

A la venue de 'Abbās Efendi, l'application de la Bible fait encore un pas en avant. Il aurait été annoncé antérieurement comme « l'enfant qui nous est né, le fils qui nous a été donné », celui qui doit porter la dignité de prince et à qui reviennent les merveilleuses épithètes d'Isaïe, 9, 5. Au moment même où j'écris ces lignes, je puis entendre ces arguments bibliques de la bouche d'un Béhāïste exalté, naguère médecin à Téhéran, qui séjourne depuis deux ans dans la ville où je réside, s'efforçant de gagner des adeptes à sa foi, et qui se sent une mission spéciale pour mon pays ; ceci est une preuve de plus que ce n'est pas seulement sur le continent américain que la propagande extra-mahométane des nouveaux Béhāïstes dirige ses visées.

11. *L'Inde* peut revendiquer une place toute particulière dans les phénomènes du développement historique de l'Islām. Ils sont, sur ce sol, les produits des circonstances ethnographiques particulières de cette province de l'Islām, et conduisent l'historien des religions à des constatations très fructueuses, dont nous ne pouvons nous occuper ici que dans une mesure très limitée,

Si la conquête ghaznévide, au XIe siècle, a porté des coups sensibles à la vieille civilisation hindoue, les anciennes formes de religion ne s'en sont pas moins conservées jusqu'à nos jours dans leur intégrité primitive au milieu de l'Inde dominée par l'Islām. Malgré le grand enrichissement que l'Islām dut aux nombreux convertis issus du sein de la communauté brahmanique, le Qorān n'a pu empiéter essentiellement sur les Védas. Au contraire, dans aucun pays l'Islām ne fut forcé de pratiquer sa tolérance à l'égard des étrangers dans une aussi large mesure que dans l'Inde. Les conditions de la population y contraignirent l'Islām à faire fléchir sa loi fondamentale, qui accorde une large tolérance aux religions monothéistes, mais commande par contre d'anéantir sans merci l'idolâtrie dans les pays conquis. Dans l'Inde les temples des idoles, en dépit de la lutte destructrice

que leur livra l'énergique et zélé musulman qu'était le Ghaznévide Maḥmūd, purent rester debout sous la domination musulmane. Les religions des Hindous durent être comprises tacitement dans l'état de droit des ahl al-ḏimma (tributaires)[43].

La bigarrure kaléidoscopique du monde religieux dans l'Inde devait, d'autre part, amener de nombreux échanges entre lui et l'Islām immigré à ses côtés[44]. La conversion en masse des Hindous entraîna, par endroits, le passage de beaucoup de leurs idées sociales dans leur vie islamique[45]. Dans le domaine de la vie religieuse, nous nous trouvons en présence de phénomènes tout à fait spéciaux. Les concepts fondamentaux de l'Islām sont modifiés dans le sens des idées hindoues. Un exemple surprenant, quoique non probant pour l'esprit général, en est la forme sous laquelle le double Credo islamique apparaît quelquefois sur les monnaies de princes musulmans de l'Inde : « L'Indéfinissable est unique, Muḥammed est son avatār »[46]. Un vaste champ d'action pour l'influence populaire hindoue sur les *Sacra* de l'Islām est offert par le culte musulman des saints, dans lequel l'élément hindou est arrivé à prévaloir de jour en jour et produit des phénomènes très remarquables, en particulier dans le Chī'isme hindou. Des divinités hindoues deviennent des saints mahométans, et des lieux consacrés sont inconsciemment islamisés.

Dans aucun des pays qu'il a conquis, l'Islām n'offre des exemples aussi fréquents de conservation d'éléments païens que dans l'Inde et dans l'archipel qui en dépend. Nous y voyons pulluler les phénomènes d'un véritable mélange de religions pagano-islamique. A côté d'un culte tout extérieur d'Allāh et d'un emploi tout superficiel du Qorān, d'une adoption sans discernement des usages musulmans, subsiste carrément le culte des démons et des morts, ainsi que d'autres pratiques religieuses animistes. Un champ d'observation fécond de ce syncrétisme est offert par les aspects de l'Islām chez les populations de l'archipel indien, sur lesquels nous sommes édifiés à fond par les livres importants de C. Snouck Hurgronje et R. J. Wilkinson[47]. En ce qui concerne le continent indien, T. W. Arnold nous a fait il y a peu de temps des communications instructives touchant la survivance de l'adoration des dieux hindous et de la pratique des rites hindous dans les basses classes de la population musulmane des plus diverses parties de l'Inde[48].

Pour les zélateurs de la Sunna qui, touchés par les idées wahhābites, visent à purifier l'Islām, le mahométisme de l'Inde est donc un riche champ d'action. De grandes tâches se proposent à eux dans deux directions : expurger l'Islām des figures de saints qui ne sont que représentations transposées de la religion hindoue et des pratiques de dévotion qui se rattachent à leur culte, et exercer une œuvre d'apostolat parmi les classes de la population hindoue qui n'ont été jusqu'ici touchées que superficiellement par l'Islām.

Depuis un siècle, l'Islām a connu dans l'Inde des mouvements de cette nature. D'Arabie, le mouvement wahhābite se propage aussi à cette région musulmane. Les contacts et les expériences dont le pèlerinage de la Mekke est l'occasion se sont toujours affirmés comme de puissants moyens de réveiller les énergies religieuses, d'assimiler des aspirations nouvellement écloses, et de les transplanter dans des domaines éloignés de l'Islām. Après une silencieuse préparation théorique, ces excitations trouvèrent dans l'Inde leur vigoureuse expression grâce à Saïyid Aḥmed de Barēlī, qui, pendant le premier quart du xixe siècle, répandit les idées wahhābites dans diverses contrées de l'Inde musulmane ; en même temps qu'il s'efforçait d'épurer l'Islām du *chirk*, qui s'y étalait précisément d'une façon si criarde dans le culte des saints et dans des usages superstitieux, il exerça parmi les Hindous un apostolat que ses partisans représentent comme extrêmement fécond.

Dans son zèle pour la restauration de la vie musulmane primitive, il conduisit même ses nombreux fidèles à la guerre sainte (djihād), dont le but prochain était fourni par la lutte contre la secte des Sikhs, répandue dans l'Inde septentrionale et dont nous aurons à dire quelques mots tout à l'heure. C'est au cours de cette expédition malheureuse qu'il trouva la mort en 1831. Bien que l'entreprise aventureuse du djihād et les tentatives politiques corrélatives aient pris fin avec la mort d'Aḥmed, le mouvement religieux intra-islamique suscité par lui continue d'agir, même depuis sa mort, sur l'Islām hindou.

Quoiqu'ils ne se rangent pas sous la bannière wahhābite, les apôtres de la doctrine d'Aḥmed dans l'Inde n'en ont pas moins, sous des dénominations diverses, agi dans le sens de l'islami-

sation complète des populations nominalement mahométanes, mais adonnées aux usages hindous. Ils les ont amenées à suivre la loi musulmane, et ils ont aussi rassemblé des groupes de Sunnites dont les ramifications accroissent le nombre des sectes musulmanes dans l'Inde. Un cercle important de ces groupes porte le nom, caractéristique de ses tendances, de *Farā'iḍiyya*, c'est-à-dire « partisans des devoirs religieux (de l'Islām) [49] ». Ce mouvement réformiste, qui a sa source dans les points de vue sunnites du Wahhābisme, a trouvé sa concentration littéraire dans le livre, lu encore aujourd'hui, du fidèle compagnon d'Aḥmed de Barēli, Mawlawī Ismā 'īl, de Delhi. Sous le titre *taqwiyat al-īmān* (renforcement de la foi), il combat énergiquement toute espèce de *chirk* et ramène les musulmans au *tawḥīd* (confession de l'unité) [50].

12. De même que l'Islām hindou ne put se soustraire à l'influence des religions indigènes, de même, d'autre part, la conception musulmane de Dieu ne resta pas sans action sur les adeptes des cultes hindous. Il y a là des signes extrêmement visibles de syncrétisme, qui, s'ils ont plus d'importance pour le développement de l'hindouisme, sont cependant des effets de l'Islām et, à ce titre, ne sauraient être négligés complètement par l'historien de cette religion.

On a observé qu'à la fin du XIVe siècle et au commencement du XVe des éléments islamiques pénètrent dans le monde religieux des Hindous. Ils s'y sont infiltrés spécialement grâce à la doctrine d'un tisserand, nommé Kabīr, l'un des douze apôtres de l'école de Rāmananda, que les musulmans de l'Inde, aussi bien que ses disciples brahmanes, vénéraient également comme un saint [51]. En même temps, des idées musulmanes ṣūfies refluent vers le milieu qui avait été à l'origine une de leurs sources.

Il ne peut cependant pas être dissimulé que la détermination plus précise de ces influences est encore une question discutée. Le professeur Grierson, l'un des savants les plus compétents et les mieux renseignés sur l'Inde, explique ces phénomènes par un apport d'idées chrétiennes et rejette l'hypothèse d'influences musulmanes. Nous ne pouvons naturellement prendre position dans ce débat, qui a fait l'objet de la plus intéressante discussion à la réunion annuelle de la Royal Asiatic Society en 1907 [52]. Mais il était im-

possible de passer sous silence, dans le présent ensemble, que des constatations dignes d'attention avaient fait conclure à une influence islamique [53].

On considère comme un syncrétisme hindo-islamique la religion fondée par *Nānak*, disciple de Kabīr († 1538), qui est celle des *Sikhs* de l'Inde septentrionale, et dont la bibliographie vient seulement de s'enrichir du grand ouvrage de M. A. Macauliffe (en 6 vol. Oxford, Clarendon Press, 1909). C'est également sous l'influence du Ṣūfisme musulman, combiné sans doute avec des apports bouddhistes, que l'auteur de l'Adi Granth imagina une conception religieuse universelle qui devait réunir l'hindouisme et l'Islām et, comme l'expose Frederic Pincott, « fournir un moyen de franchir l'abîme qui séparait les Hindous des croyants du Prophète » [54]. L'élément le plus important qui y apparaisse consiste dans le refoulement du polythéisme par la conception moniste de l'univers qui est celle des Ṣūfīs. A la vérité, l'œuvre de Nānak a été altérée sous ses successeurs, même au point de vue social, et les luttes qui ont éclaté entre les partisans de son système et les adeptes de l'Islām au cours des relations réciproques ultérieures [55] ne permettent plus de reconnaître que le fondateur de la religion des Sikhs était primitivement parti d'une tentative d'accommodement entre les doctrines opposées.

Jusqu'à une époque récente, l'influence de l'Islām se fait remarquer dans les sectes de l'Inde. Dans la première moitié du XVIIIe siècle naît une secte hindoue (Ram Sanaki), qui combat l'idolâtrie et dont le culte montre mainte analogie avec celui de l'Islām [56].

13. Nous en revenons encore une fois à cette considération que l'Inde, avec l'ensemble bariolé des phénomènes religieux qui s'y déroulent, se présente au chercheur comme l'école de la science des religions comparées, et c'est ce qu'elle a été en réalité.

L'occasion qu'elle offre de considérer les religions comparativement pouvait aussi servir aisément de prétexte à la fondation de nouvelles formes de religion. Nous plaçant au point de vue de l'histoire de l'Islām, nous avons ici à en mentionner spécialement une qui est issue des réflexions suggérées par la contemplation de la multitude de religions qui s'épanouissent dans l'Inde.

Son fondateur est le monarque hindou Abulfatḥ Djelāleddin Muḥammed, connu dans l'histoire sous l'épithète honorifique de *Akbar* (le grand), dont le règne a trouvé dans la littérature européenne un historien en la personne de Frédéric-Auguste de Schleswig-Holstein, comte de Noer (1881) et a été encore récemment traité (1908) dans un discours prononcé au rectorat de Tübingen par le professeur R. Garbe. Max Müller a même vanté l'empereur Akbar comme le premier représentant de la science des religions comparées. En tout cas, la voie lui avait été tracée par celui qui devait être plus tard son ministre, Abulfaḍl al-'Allāmī, dont l'œuvre, Akbar-nāmeh, est un monument élevé à la gloire de son prince. Devançant Akbar, il s'était adonné à l'investigation des diverses formes de religion, et avait rêvé la formation d'un organisme religieux allant au delà de l'Islām positif[57]. Mais Akbar seul eut la puissance de faire prendre corps, sous la forme d'une institution politiquement soutenue, aux résultats d'une pensée comparative des religions. Quoi qu'il parût, par suite de son éducation première défectueuse, peu préparé pour les hauts problèmes de la culture[58], c'est au nom de ce prince de la famille de Tamerlan (Grands Mogols), dont le règne (1527-1707) marque l'apogée de la civilisation musulmane dans l'Inde, qu'est lié un des plus remarquables épisodes de l'histoire de l'Islām dans l'Inde vers la fin du XVIe siècle. Ce prince très doué a déjà manifesté l'intérêt qu'il prenait aux impulsions profondes de l'esprit religieux, et sa sensibilité à ces impulsions, en entreprenant un lointain voyage, déguisé en vil serviteur, pour écouter les poésies religieuses du doux chanteur hindou Haridāsa. Cet état d'âme eut pour conséquence certaine qu'Akbar ne laissa point échapper l'occasion merveilleuse que lui offrit la diversité religieuse de son empire pour se faire instruire par les représentants lettrés des différentes confessions. Dans des discussions pour lesquelles il réunissait les théologiens des diverses nuances, la conviction de la valeur relative de chacune de ces nuances put se fortifier dans son esprit. Immédiatement vacilla sa croyance en la valeur exclusive de sa propre religion, de l'Islām, dont du reste la forme ṣūfie était celle à laquelle il participait encore subjectivement.

Tandis qu'il assurait aux adeptes des diverses religions de son

vaste empire une liberté de culte illimitée (vers 1578), il imaginait pour lui-même une nouvelle forme de religion qui, extérieurement, se rattache encore à l'Islām, mais qui, au fond, n'en représente que le bouleversement total. Le prince se fit déclarer par de dociles savants de cour *mudjtahid*, c.-à-d. un théologien qui a, d'après la conception musulmane, la faculté d'émettre des doctrines autonomes, et, armé de ce droit, il établit un système de croyances dans lequel les dogmes et les formes de l'Islām apparaissent comme dénués de toute valeur ; il leur substitue, comme centre de la religion impériale, qui se donne pour un *tawḥīd ilāhī* (monothéisme), un rationalisme éthique dont le sommet aboutit à l'union ṣūfie de l'âme avec le divin. Dans sa réalisation rituelle, on remarque les fortes influences des conseillers zoroastriens du prince ; leur religion, opprimée dans sa patrie, la Perse, avait trouvé un refuge sur le sol hindou et achevé de barioler la mosaïque de religions de l'Inde. Il est impossible de méconnaître, comme trait saillant de la religion dont le grand-prêtre était l'empereur lui-même, le culte de la lumière, du soleil et du feu.

La religion d'Akbar ne peut pas être appelée une réforme, mais une négation de l'Islām, une rupture avec ses traditions, et telle que l'Ismā'ilisme même n'en avait point osé de si tranchée. Mais nous n'observons pas qu'elle ait exercé une influence bien profonde sur l'évolution de l'Islām. Elle ne paraît pas avoir dépassé les milieux de la cour et les sommités de l'élite intellectuelle. Elle ne survécut pas non plus à son fondateur. De même que, dans l'antiquité, la réforme de la religion égyptienne donnée à son empire par le Pharaon illuminé Amenophis IV resta liée à sa présence et céda de nouveau la place, dès sa mort, au vieux culte héréditaire, de même la création religieuse d'Akbar n'a pas duré plus que lui. Peu entravé par l'attitude antimusulmane de son fils et successeur, Djahāngīr, l'Islām orthodoxe recouvra après la mort d'Akbar (1605) son hégémonie antérieure, et ce n'est qu'au cours des derniers mouvements rationalistes parmi les Brahmanes et les musulmans de l'Inde anglaise qu'Akbar a été nommé comme le précurseur des aspirations qui tendent à rapprocher le Brahmanisme, le Parsisme et l'Islām [59].

14. Ceci nous amène à une phase toute moderne de l'évolution de l'Islām dans l'Inde.

Le contact étroit avec la civilisation occidentale, la soumission de millions de musulmans à des puissances non musulmanes par suite de la colonisation et des conquêtes européennes, ainsi que la participation aux formes modernes de la vie extérieure qui en est la conséquence devaient agir profondément sur le rapport de leur élite intellectuelle avec des idées et des usages religieux héréditaires qui exigeaient de façon de plus en plus pressante un accommodement aux circonstances nouvelles. Ils en vinrent à opérer un départ critique entre les principes fondamentaux et les corollaires historiques, qui pouvaient plus aisément être sacrifiés aux besoins de la civilisation. Mais d'autre part s'imposait la nécessité de défendre apologétiquement contre les vues étrangères la valeur culturelle de ces doctrines fondamentales de l'Islām, de laver ses doctrines du reproche d'être contraires à la civilisation, de démontrer la capacité d'adaptation de ses prescriptions à tous les temps et à tous les peuples.

Quoique cette activité apologétique soit toujours accompagnée d'un louable effort pour séparer le bon grain de la balle, elle ne laisse pas de présenter le caractère d'un rationalisme tendancieux, qui ne peut pas toujours satisfaire aux exigences de la considération historique. Ces tendances rationalistes, qui ont pour but d'accommoder la pensée et la vie musulmanes aux exigences de la civilisation occidentale qui les pénètre, ont été, surtout dans l'Inde, professées et favorisées par les esprits éclairés d'entre les musulmans, qui en ont encouragé l'activité féconde, sociale et littéraire. Seyyid Amīr ʻAlī, Sir Seyyid Aḥmed Khan Bahādūr, et avec eux d'autres personnalités marquantes du monde musulman, ont été les guides de ce mouvement spirituel de réorganisation de l'Islām, dont les résultats s'avèrent dans la nouvelle vie spirituelle de l'Islām hindou, qui progresse de plus en plus vigoureusement dans la voie de la culture, et doivent justifier le droit à l'existence de l'Islām, d'un Islām évidemment conçu selon la formule rationaliste représentée par ces hommes, au milieu des courants de la civilisation moderne.

Ces efforts, que les partisans exclusifs du passé qualifient volontiers de néo-muʻtazilisme, se sont exprimés dans une riche littérature de traités, de livres et de revues théologiques et historiques en langue anglaise ou dans les langues indigènes, et ont

amené la formation d'importantes sociétés musulmanes dans lesquelles cet Islām réformé prend corps et se manifeste publiquement. Elles ont provoqué la fondation de nombreuses écoles de tous degrés, parmi lesquelles la première place revient à l'école supérieure d'Aligarh, favorisée par la munificence de princes musulmans. Un vif mouvement s'est manifesté dans l'Inde depuis quelques années en faveur de sa transformation en grande *Université* musulmane. Agha Khān, le chef actuel des restes des Ismā'īliens, que nous avons déjà mentionné plus haut, figure aussi parmi les bienfaiteurs de cette œuvre d'éducation et de beaucoup d'autres.

Ce modernisme islamique, qui se fait jour principalement dans l'Inde, a aussi, sous diverses influences, et d'ailleurs dans une mesure jusqu'ici assez faible, affecté les idées religieuses des musulmans des autres pays (Égypte, Algérie, Tunisie, et tout spécialement les districts tatars soumis à la domination russe)[60].

En tout cas, les efforts vers la civilisation qui, sur divers points du monde musulman, se font sentir en contact intime avec la vie religieuse, portent en eux les germes d'une nouvelle phase de l'évolution de l'Islām, sous l'action desquels sa théologie même arrivera peut-être à une critique historique et scientifique de ses sources.

15. C'est au sein de tels courants intellectuels que se place, précisément dans l'Inde, la naissance de la plus récente secte musulmane, dont l'examen sérieux présente encore pour l'instant quelque difficulté. Le fondateur de l'*Aḥmediyya*, comme elle se nomme, Mīrzā Ghulām Aḥmed, de Kāḏiyān dans le Pendjāb, l'a rattachée à la découverte, par lui faite, que le tombeau authentique de Jésus se trouve dans la rue Khānyār, à Sringar près Kachmir, et est identique à celui, probablement d'origine bouddhique, qui porte le nom d'un saint, Yus-Asaf, inconnu par ailleurs. Jésus aurait échappé à ses persécuteurs de Jérusalem, et ses pérégrinations vers l'est l'auraient amené en ce lieu, où il serait mort. Par cette découverte, fondée sur des témoignages littéraires, Ghulām Aḥmed veut combattre à la fois les traditions chrétienne et musulmane relatives à la survie de Jésus. Lui-même est le Messie apparu « dans l'esprit et dans la force » de Jésus pour le septième millénaire du monde, et en même temps le Mahdī attendu par les Mahométans.

D'après une tradition musulmane, Dieu suscite au commencement de chaque siècle, pour fortifier la foi, un homme qui renouvelle la religion de l'Islām. Sunnites et Chī'ites énumèrent avec zèle les hommes qui, chacun pour leur siècle, sont reconnus comme « rénovateurs ». Le dernier de ces hommes sera le Mahdī lui-même. C'est cette prétention qu'élève Aḥmed, en sa qualité de rénovateur de la religion envoyé par Dieu au début du XIVe siècle de l'Hégire. Par cette double prétention d'être Jésus reparu et le Mahdī, à laquelle il joint encore pour les Hindous le caractère d'un *avatar*, il veut exprimer non seulement la réalisation des espérances de l'Islām en son futur triomphe universel, mais sa mission universelle, s'adressant à l'humanité tout entière.

Il s'est manifesté publiquement pour la première fois en l'an 1880, mais ce n'est que depuis 1889 qu'il a gagné sérieusement des adhérents et qu'il a invoqué à l'appui de sa mission prophétique des signes et des miracles, ainsi que des prédictions accomplies. Une éclipse de soleil et de lune, survenue en ramaḍān 1894, lui servit à prouver sa qualité de Mahdī ; d'après la tradition musulmane, en effet, l'apparition du Mahdī sera annoncée par de tels phénomènes célestes. Mais ce qui distingue sa prétention au mahdisme de l'idée musulmane courante du Mahdī, c'est le caractère *pacifique* de sa mission. Le Mahdī de l'orthodoxie islamique est un guerrier, qui combat les infidèles par le glaive, dont le chemin est marqué de sang. Les Chī'ites lui donnent, entre autres titres, celui de *ṣāḥib al-seïf*, « l'homme au sabre[61] ». Le nouveau Prophète est un prince de la paix. Il retranche le djihād (guerre sainte) des obligations du musulman et recommande instamment à ses partisans la paix et la tolérance, il condamne le fanatisme et s'efforce, d'une façon générale, d'éveiller chez eux un esprit favorable à la culture[62]. Dans le credo qu'il a établi pour sa communauté, une grande importance est attachée aux vertus morales du musulman. Il rêve la régénération de l'humanité par l'affermissement de la foi en Dieu et par la délivrance des liens du péché. Cependant il exige en outre l'accomplissement des principaux devoirs du musulman. Dans ses prédications il se réclame de l'Ancien et du Nouveau Testament, du Qorān et des ḥadīṯ dignes de créance. Il veut être toujours d'accord extérieurement avec le Qorān, mais il est au contraire

très sceptique à l'égard des traditions, qu'il soumet à la critique au point de vue de leur authenticité. Il en résulte qu'il s'écarte sur nombre de points de l'œuvre formelle de l'Islām orthodoxe, dans la mesure où elle prend pour base le ḥadīṯ.

A sa propagande se rattache aussi une œuvre d'éducation, où l'enseignement de la langue hébraïque même a sa place. La communauté du nouveau Mahdī comptait en 1907 environ 70.000 âmes; il a notamment gagné des prosélytes parmi les musulmans de son aire d'action influencés par la culture européenne. Le Mahdī était un écrivain fécond. Dans plus de soixante ouvrages théologiques en arabe et en urdu il a exposé sa doctrine pour les musulmans et produit les preuves de la vérité de sa mission. Aḥmed s'est aussi efforcé d'agir sur le monde étranger à l'Orient par la publication d'un organe mensuel, «Review of Religions», qui paraît en anglais [63].

[Aḥmed Kādiyānī est mort à Lahore le 26 mai 1908.. Sur son mausolée, à Kādiyān (70 milles anglais de Lahore), on grava ces mots: «Mīrzā Ghulām Aḥmed *maw'ūd*», Mīrzā Ghulām Aḥmed, le (Messie) Promis. Par le testament où il a indiqué ses dernières volontés, il a dévolu le gouvernement de sa communauté à un conseil (endjumen) librement élu par elle, qui doit choisir le Khalife, le chef spirituel de la communanté des Aḥmediyya. Le premier Khalife après la mort du fondateur a été *Mulvī Nūreddīn*. A la fin des temps surgira un nouveau sauveur du monde (Mahdī) de la famille d'Aḥmed.]

Telle est la secte jusqu'ici la plus récemment apparue dans l'Islām [64].

16. Pour conclure, il reste encore à signaler un courant qui existe dans certains milieux musulmans.

Dans le passé même, il n'a pas manqué d'efforts pour combler l'abîme entre Sunnites et Chī'ites. Vu les nombreux degrés de transition qui existent entre les deux formes de l'Islām, les conséquences publiques de ce schisme ne se sont révélées de façon nette que là où le Chī'isme a pu s'organiser en théocratie régnante, donc dans les États chī'ites; mais il n'y en a pas eu beaucoup dans l'histoire de l'Islām. Dans de telles organisations politiques. (p. 200 ss.), le Chī'isme a pu, en face de la constitution sunnite d'autres pays, se maintenir à l'état de communauté ecclésiastique fermée et réfractaire à l'ambiance du dehors.

Si la Perse est actuellement la première puissance du Chī'isme, cette situation est due à l'avènement dans ce pays de la *dynastie ṣefewide* (1501 à 1721), qui, après des tentatives antérieures infructueuses[65], éleva le Chī'isme au rang de religion d'État dans son empire persan, par opposition à l'État turc limitrophe. Mais après la chute de cette dynastie, le grand conquérant *Nādirchāh* travailla, après avoir conclu la paix avec la Turquie, à amener une fusion des deux sectes, entreprise qui fut interrompue par sa mort, survenue peu après (1747). Nous possédons dans les indications, aujourd'hui imprimées, du théologien sunnite *'Abdallāh b. Ḥuseïn al-Suweïdī* (né en 1104/1692, mort en 1174/1760)[66], un intéressant document contemporain sur un synode de théologiens des deux partis, convoqué par Nādirchāh, où fut conclu un compromis aux termes duquel le Chī'isme devait être adjoint aux quatre rites orthodoxes de l'Islām sunnite comme cinquième madhab orthodoxe[67]. En vertu de ce compromis, il serait arrivé bientôt que, dans l'enceinte sacrée de la Mekke, à côté des stations (maqām) des quatre rites orthodoxes, un cinquième maqām eût été érigé pour le rite des Dja'farī, qui aurait dû désormais être reconnu pour orthodoxe : forme suprême d'incorporation de l'Islām chī'ite au système de l'orthodoxie. Mais tout cela se révéla bientôt utopie exaltée. La haine, héréditaire de part et d'autre, qui divisait les théologiens des deux sectes, ne leur fit pas juger à propos de s'en tenir aux tolérantes aspirations du chāh après sa mort.

Plus tard (dans la première moitié du siècle dernier) nous voyons de nouveau les deux sectes se réunir, de façon toute passagère, pour défendre l'indépendance commune contre les oppresseurs du Caucase, sous Chāmil (la prononciation correcte est Chamwīl = Samuel) et ses Murīdes. Mais ce fut une manifestatiou patriotique et non théologique.

Le mouvement dont on a beaucoup parlé dans ces dernières années et que l'on s'est accoutumé à considérer, sous le nom de *panislamisme*, tantôt comme un danger, tantôt comme un fantôme, a beaucoup répandu dans les milieux musulmans l'idée d'aplanir les différences de sectes en faveur d'une confédération unitaire. En dehors des tendances panislamistes, et plutôt pour servir les aspirations à la civilisation moderne, des idées d'union

analogues se sont fait jour dans les régions musulmanes russes, où se manifestent ces derniers temps tant de signes d'un sain progrès parmi la population musulmane. Des Sunnites prennent part à la prière dans des mosquées chī'ites et peuvent entendre, à Astrakhan, le prédicateur dire : « Il n'y a qu'un seul Islām ; c'est seulement sous l'influence déplorable des philosophes et des habitudes grecques (?) que les controverses des commentateurs au temps des 'Abbāsides provoquèrent le schisme.» Et dans une même cérémonie, l'Imām qui la préside unit la louange de Ḥasan et Ḥuseïn, les martyrs des Chī'ites, à l'éloge des Khalifes dont naguère le vrai Chī'ite avait coutume de ne prononcer les noms qu'accompagnés d'expressions de malédiction et de sentiments de haine fanatique.[68]

Le 23 août 1906, un congrès musulman réuni à Kazan s'est occupé de la question de l'instruction religieuse de la jeunesse des écoles. On adopta la motion qu'il ne fût fait usage que d'un seul et même livre d'enseignement pour Sunnites et Chī'ites, et que les maîtres pussent être choisis également dans l'une et l'autre des deux sectes[69]. L'instruction religieuse en commun des jeunesses sunnite et chī'ite a depuis lors pénétré même dans la pratique. Des signes analogues de rapprochement entre les deux sectes adverses se sont aussi fait jour dans ces derniers temps, sur le terrain social, en Mésopotamie, avec l'approbation des autorités chī'ites de Nedjef[70].

Ce ne sont cependant là encore que des symptômes isolés, et il est encore très douteux, si l'on considère d'autres phénomènes, que la mentalité qu'ils décèlent doive rallier des milieux plus étendus.

NOTES DU CHAPITRE I

1. *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap.* IIe série, 9e conférence (édition hollandaise, Amsterdam, 1899), 177 ss.

2. Ce caractère syncrétique a été dernièrement démontré par *K. Vollers* dans une analyse de *la légende de Khidher*, où il a retrouvé, à côté d'éléments juifs et chrétiens, des échos attardés des mythologies babylonienne et hellénique. *Archiv für Religionswissenschaft*, 1909, XII, 277 ss.

3. *Hubert Grimme* a récemment attaché de l'importance à des influences provenant des idées en cours dans l'Arabie méridionale, particulièrement dans son *Mohammed* (Münich, 1904. Weltgeschichte in Charakterbildern, IIe partie) et dans les *Orientalische Studien* (Mélanges Nöldeke), 453 ss.

4. Harnack, *die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 1re éd. 93 sup.

5. Ce point de vue a été établi par C. Snouck Hurgronje dans son premier ouvrage *Het Mekkaansche Feest* (Leyde, 1880).

6. Cette particularité n'est pas restée inaperçue des musulmans eux-mêmes. C'est ce dont témoigne le récit suivant, attribué à Abū-Ruhm el Ghifārī, compagnon du Prophète. Il montait au cours d'une expédition une chamelle aux côtés du Prophète ; à un moment les deux montures se rapprochèrent à tel point que les sandales un peu grosses d'Abū-Ruhm frottèrent contre la jambe du Prophète et lui firent grand mal. Le Prophète manifesta son humeur et frappa le pied d'Abū-Ruhm de sa badine. Celui-ci tomba dans une grande inquiétude, « et, dit-il lui-même, je craignis *qu'une révélation du Qorān n'eût lieu à mon sujet* parce que j'avais commis cette chose grave. » *Ibn-Sa'd*, Biographies, IV, I, 180, 4-9.

7. Cf. Nöldeke, *Geschichte des Korans* (Gœttingen, 1860), 49 (nouvelle édition Schwally, Leipzig 1909, 63).

8. Cependant les théologiens de l'Islām ne veulent pas renoncer à l'idée que certaines parties du Qorān peuvent être intrinsèquement plus importantes que d'autres. Ce point de vue, admis même par l'orthodoxie, est établi par Taqī-al-dīn ibn Teïmiyya, dont le nom reviendra au cours de ces études, dans un traité spécial : *Djawāb ahl al-īmān fī tafāḍul āï al-Qor'ān* (Caire, 1322 ; Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit., II, 104, n° 19).

9. Cf. *R. Geyer* dans WZKM (1907), XXI, 400.

10. Pour les éléments juifs, voir maintenant la dissertation d'A.-J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina* (Leyde, 1908). Bien que concernant le développement ultérieur, l'ouvrage de C.-H. Becker, *Christentum und Islam* (Tübingen, 1907, Religionsgeschichtliche Volksbücher, Mohr, IIIe série, 8e fascicule) est instructif même pour les premiers débuts.

11. Sur cette récapitulation des cinq devoirs fondamentaux, voir Bukhārī, *Īmān*, n° 37, *Tafsīr*, n° 208, où se trouve aussi la plus ancienne formule du credo musulman. Ce serait une étude utile pour la connaissance de la plus ancienne évolution de la doctrine des devoirs dans l'Islām de rechercher quels devoirs sont comptés dans les vieux documents, d'une époque à l'autre, comme piliers de la foi et de la pratique religieuse. Nous indiquerons seulement ici que, d'après une parole attribuée à Muḥammed, aux cinq points énumérés dans le texte et reconnus depuis une époque ancienne comme les racines de l'Islām, il faut en adjoindre un

sixième, à savoir : « Offre aux hommes ce que tu désirerais que l'on t'offrît, et évite à l'égard des hommes ce que tu n'aimerais pas que l'on fît à ton égard » (*Ibn-Sa'd*, VI, 37, 12 ss., *Usd-el-ghâba*, III, 266, cf. 275 le même groupement). Ce dernier précepte se rencontre aussi souvent, en dehors de toute connexité avec d'autres éléments, comme propos isolé du Prophète. La treizième des quarante traditions de Nawawî (d'après Bukhârî et Moslim) dit : « Aucun d'entre vous n'est croyant, qu'il n'aime pour son frère ce qu'il aime pour lui-même. » Cf. *Ibn-Quteïba*, éd. Wüstenfeld, 203, 13. Un propos analogue de 'Alî b. Ḥuseïn est relaté dans Ya'qûbî, *Annales*, éd. Houtsma, II, 364, 6.

12. Cf. maintenant Martin Hartmann, *Der Islam* (Leipzig, 1909), 18.

13. Cf. sur ce point mon mémoire *Die Sabbathinstitution im Islam* (Mémorial pour D. Kaufmann, Breslau, 1900 ; 89, 91).

14. *Revue critique et littéraire*, 1906, p. 307.

15. Voir les excellentes remarques de C. H. Becker dans l'article : *Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien ?* (Koloniale Rundschau, mai 1909, 290 ss.). Cf. aussi l'*Islam et l'État marocain* d'Ed. Michaux-Bellaire dans la Revue du monde musulman, 1909, VIII, 313 ss., comme réfutation de l'opinion répandue que les *principes* de l'Islâm empêchent le progrès politique.

16. Tisdall, *The Religion of the Crescent*[2] (Londres, 1906 ; Society for promoting Christian knowledge), 62.

17. Sproat, *Scenes and Studies of savage Life*, cité avec de nombreux exemples ap. Westermark, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, II (Londres, 1908), 160. De ce qu'il manque en turc et en arabe un équivalent au mot « intéressant », on a conclu aussi faussement à l'absence de toute « intellectual curiosity » chez les peuples auxquels ces langues sont propres (Duncan B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago, 1909), 121, et *ibid.*, 122 la citation tirée de *Turkey in Europe* d'Odysseus).

18. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (Berlin, 1894), 305, 9.

19. *Le Livre des Avares*, éd. G. van Vloten (Leyde, 1900), 212, 3 ss.

19 *bis*. Cf. maintenant *Ch. Lyall* dans Journal Roy. As. Society, 1914, p. 158 ss.

20. Tisdall, *l. c.*, 88.

21. Une imitation, poussée jusqu'à la minutie, du Muḥammed que la légende représente comme doué des plus hautes perfections, est le but vers lequel tendent avec le plus grand zèle les musulmans pieux. Primitivement cette imitation avait moins pour objet les côtés moraux que les modalités des pratiques rituelles et des habitudes extérieures de la vie. 'Abdallâh, le fils de 'Omar, qui s'imposait en toutes choses comme devoir ce genre d'imitation (il passait pour le plus scrupuleux observateur d'*al-amr al-awwal*, de « l'ancienne chose » *Ibn Sa'd*, IV, I, 106, 22), s'efforce dans ses expéditions de toujours faire halte là où le Prophète s'est arrêté, de prier partout où le Prophète a fait une prière, de faire coucher son chameau aux endroits où le Prophète l'avait fait une fois. On montrait un arbre sous lequel le Prophète s'était reposé. Ibn-'Omar soignait cet arbre et avait soin de l'irriguer, afin qu'il subsistât et ne se desséchât point (Nawawî, *Tahdîb*, 358). De même on s'efforce aussi d'imiter les mœurs des « Compagnons du Prophète » : leur conduite est exemplaire pour les vrais croyants (Ibn 'Abdalbarr al-Namarî, *Djâmi' bayân al-'ilm wa faḍlihi*, Caire, 1326, éd. Maḥmaṣânî, 157) ; c'est là toute la Sunna. La représentation théologique de la biographie du Prophète découle de ce que le Prophète lui-même avait l'idée que les moindres détails de sa conduite en matière de pratiques religieuses devaient valoir comme Sunna pour l'avenir. C'est pourquoi il néglige parfois une modalité, pour que les croyants ne puissent en faire une Sunna (*Ibn Sa'd*, II, I, 131, 19).

Il eût été extraordinaire que Muḥammed ne fût pas aussi regardé bientôt comme modèle éthique. Il y a sur ce sujet une littérature considérable. Le théologien cordouan Abū Muḥammed ʻAlī ibn Ḥazm († 456/1069), connu par son inflexible traditionnalisme dogmatique et juridique, résume cette exigence morale dans son traité sur « La conduite de la vie et la guérison des âmes » (*Kitāb al-akhlāq wal-siyar fī mudāwāt al-nufūs*), qui mérite aussi quelque attention parce que l'auteur y a inséré des *confessiones* : « Quiconque aspire à la béatitude dans l'au-delà et à la sagesse en ce monde, se propose de mener une vie juste et de réunir toutes les bonnes qualités, ainsi que de mériter tous les privilèges, celui-là doit suivre l'exemple du Prophète Muḥammed et, autant qu'il le peut, mettre en pratique ses qualités et sa manière de vivre. Puisse Dieu nous assister de sa grâce afin que nous nous conformions à ce modèle ! » (Caire, 1908, éd. Maḥmaṣānī, 21).

Mais on alla plus loin encore. Bien que ceci se rattache à un ordre d'idées dont il sera traité dans une partie postérieure, on peut d'ores et déjà ajouter à cet exposé d'ensemble qu'à un degré plus élevé du développement éthique de l'Islām, sous l'influence du Ṣūfisme (chap. IV), l'idéal moral proposé consiste à s'efforcer de réaliser dans la canduite de la vie *les qualités de Dieu* (*al-takhalluq bi-akhlāq Allāh*). Cf. τῷ θεῷ κατακολουθεῖν ; *la-halōkh akhar middōthāw chel haqqādōch b. h.* (bab. Sōtā 14 a) *hiddābāq biderākhāw* (Sifrē, Deut. § 49, éd. Friedmann 85 a, 16).

Déjà le vieux Ṣūfī *Abu-l-Ḥuseïn al-Nūrī* propose le même but éthique (ʻAṭṭār, *Tadkirat al-awliyā*, éd. R. A. Nicholson, Londres, 1907, II, 55, 1). *Ibn ʻArabī*, pour prêcher la vertu qui consiste à faire le bien à ses ennemis, se fonde sur l'imitation de Dieu (*Journ. Roy. As. Soc.*, 1906, 819, 10). Ghazālī, dans son introduction à sa *Fātiḥat-al-ʻulūm* (Caire, 1322) donne comme un ḥadīṯ l'expression : *takhallaqū bi-akhlāqi-llāhi*. Sous l'influence de sa conception ṣūfie de la religion, le même auteur, résumant un long développement antérieur, formule cette doctrine : « La perfection et la félicité de l'homme consistent à s'efforcer de réaliser les qualités de Dieu et à s'orner de l'essence véritable de ses attributs ». Ceci paraît donner à l'approfondissement des sens des noms de Dieu (*al-asmā al-ḥusnā*) sa signification (*al-Maqṣad al-asnā*, Caire, Taqaddum 1322, 23 ss.). Ce qu'enseigne là-dessus *Ismāʻīl al-Fārānī* (env. 1485) dans son commentaire des « Chatons » d'Alfārābī (éd. Horten, Zeitschr. für Assyriol. XX, 350) n'est qu'une copie des exposés de Ghazālī. Cette notion de l'idéal éthique sera du reste influencée chez les Ṣūfīs par la conception platonicienne d'après laquelle l'évasion souhaitée de la θνητὴ φύσις consiste dans la ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Théétète, 176 B., République 613 A). S'inspirant de modèles grecs postérieurs, les philosophes arabes assignent comme but pratique à la philosophie « la ressemblance (*tachabbuh* = ὁμοίωσις) avec le Créateur dans la mesure des forces humaines » (*Alfārābīs Philosophische Abhandlungen*, éd. F. Dieterici, Leyde, 1890, 53, 15, et fréquemment dans les ouvrages des « Purs »). Le Ṣūfisme fait cependant dans la définition du « summum bonum » un pas de plus ; nous y reviendrons en son lieu (Voir plus bas, chap. IV, § 6 in fine).

22. Voir *Oriens Christianus*, 1902, 392.

23. Bukhārī, *Tawḥīd*, nos 15, 22, 28, 55. J. Barth (Mélanges Berliner, Francfort-s.-Main, 1903, 38, n° 6) cite cette parole dans un exposé d'ensemble des éléments midraschiques de la tradition musulmane.

24. Quelques commentateurs y assimilent le v. 14, S. 13, *wa huwa chadīdu-l-miḥāli*, cf. Qālī, *Amālī* (Būlāq, 1324), II, 272.

25. Cf. *Hupfeld-Riehm*, Commentaire du Ps. 18, 27.

26. De la même façon s'explique la sentence fréquente : *Allāh yakhūn el-khā'in*

(Allāh trahit le traître) ; cf. *khada'atnī khada'ahā Allāh* (elle m'a trompé, puisse Allāh la tromper (cf. sour. 4, v. 141). *Ibn Sa'd*, VIII, 167, 25. On attribue à Mu-'āwiya, dans une harangue menaçante aux habitants du 'Irāq qui se révoltaient, les paroles suivantes : Car Allāh est fort dans l'attaque et le châtiment, il ruse avec ceux qui rusent avec lui (yamkuru bi-man makara bihi). Ṭabarī, I, 2913, 6.

Que si *makr* et *keïd*, attribués à Dieu, veulent dire, sans plus, qu'il déjoue les ruses de ses adversaires, l'expression de *makr Allāh* n'en a pas moins passé du Qorān dans le langage usuel de l'Islām pour s'y associer tout naturellement à des formules qui ne peuvent se ramener à cette explication. Une invocation très chère aux musulmans dit : Nous cherchons en Allāh un refuge contre le makr Allāh (*na'ūdu billāhi min makr Allāh*) ; Cheïkh Ḥureïfīch, *Kitāb al-rauḍ al-fā'iq fi-l-mawā'iẓ-wa-al-raqā'iq*, Caire 1310, 10, 16 ; 13, 26), ce qui se rattache à ces formes de prière où l'on demande secours à Dieu contre Dieu (a 'ūdu bika minka, cf. 'Aṭṭār, *Tadkirat al-awliyā*, II, 80, 11 ; *minka ileïka*, Z. D. M. G., XLVIII, 98). Parmi les prières du Prophète dont il est recommandé aux croyants d'employer le texte est mentionnée aussi l'invocation suivante : « Prête-moi secours et ne prête pas secours contre moi ; emploie le makr en ma faveur, mais ne l'emploie pas à mon encontre » (*wamkur lī walā tamkur 'aleyya*). Nawawī, *Adkār* (Caire, 1312), 175, 6, d'après les trad. de *Tirmidī*, II, 272. Cette formule se retrouve encore plus caractérisée dans le recueil de prières chī'ite *Ṣaḥifa kāmila* (Voir là-dessus Mélanges Nöldeke, 314 inf.), 33, 6 : *wa-kid lanā walā takid 'aleinā wamkur lanā walā tamkur binā*. Comp. encore la phrase suivante : Quand l'un de mes pieds serait dans le Paradis, et l'autre encore en dehors, je ne me sentirais point à l'abri du *makr Allāh* (Subkī, *Ṭabaqāt al-Chāfi'iyya*, III, 56, 7 inf.). Cf. 'Aṭṭār, *l. c.*, II, 178, 21. Les musulmans eux-mêmes n'entendent par ces expressions rien d'autre que l'*inexorable et rigoureux châtiment de Dieu*.

27. Cf. particulièrement *Ibn Sa'd*, II, I, 31, 14.

28. *Ibid.*, IV, I, 26 sup.

29. C'est à ce point de vue que sont présentés les plus anciens combats de l'Islām dans les *Annali dell' Islam* de Leone Caetani, vol. II passim.

30. Cf. aussi Lammens, *Études sur le règne du Calife omayyade Mo 'awia*, I, 422 (dans Mélanges de la Faculté orientale de l'Université Saint-Joseph, III, 1908, 286), qui n'admet pas la conception primitive de l'Islām comme religion universelle.

31. Je suis en ceci d'accord avec l'opinion de Nöldeke à propos de l'ouvrage de Caetani (W. Z. K. M., XXI, 1907, 307). Nöldeke accorde aussi de l'importance aux passages du Qorān dans lesquels Muḥammed (dès la Mekke) se déclare messager et avertisseur *kāffatan lil-nās*, « pour tous les hommes ».

32. C'est-à-dire aux Arabes et aux non-Arabes (*Muh. Stud.*, I, 269). Mais déjà le vieil exégète Mudjāhid rapporte l'expression de « rouges » aux hommes et celle de « noirs » aux Djinns (Musnad Aḥmed, V, 145 inf.).

33. Elle donne à cette universalité un domaine qui dépasse même l'humanité, et qui comprend non seulement les Djinns, mais aussi, en un certain sens, les anges. Un exposé détaillé des idées musulmanes sur cette question est donné par Ibn Ḥadjar el-Heïtamī dans ses *Fātāwi ḥadītiyya* (Caire, 1307), 114 ss.

34. *Ibn Sa'd*, II, I, 83, 25.

35. Quelque jugement que l'on puisse porter sur la valeur littéraire du Qorān, il est une chose que même un esprit prévenu ne saurait mettre en question : les gens qui s'occupèrent, sous les klalifes Abū-Bekr et 'Otmān, de la rédaction et de la coordination de ses parties, se sont parfois acquittés de leur tâche fort maladroitement. A part les plus anciennes sourates de la Mekke, qui sont brèves,

que le Prophète avait déjà utilisées comme texte liturgique avant son émigration à Médine et dont les morceaux formant chacun une révélation complète, étaient, en raison de leur brièveté même, moins exposés à des altérations de rédaction, tout le reste du livre saint, notamment quelques sourates de Médine, offre souvent le spectacle d'un désordre et d'un manque de cohésion qui ont causé maintes peines et maintes difficultés aux exégètes postérieurs, aux yeux desquels l'ordre existant devait passer pour fondamental et intangible. Si jamais, conformément au vœu formulé encore tout récemment d'une façon pressante par *Rudolf Geyer* (Gött. Gel. Anz. 1909, 51) la publication d'une édition du Qorān « véritablement critique et tenant un compte absolu des résultats de la science » est entreprise, elle devra ne pas négliger les transpositions de versets détachés de leur contexte primitif, les interpolations (cf. *August Fischer*, dans Mélanges Nöldeke, 33 ss.). Le fait des altérations de rédaction est très clairement mis en lumière dans l'aperçu qu'a donné Nöldeke (*Geschichte des Korans*, 1re éd. 70-174, 2e éd. 87-234) de la disposition de certaines sourates.

En supposant des additions injustifiées, on peut arriver quelquefois à résoudre plus facilement des difficultés de compréhension. Je voudrais le rendre sensible par un exemple.

Dans la sourate 24 (à partir du verset 27) il est question de la manière dont les hommes vertueux se rendent visite, dont ils doivent s'annoncer, saluer les habitants de la maison et aussi se comporter avec les femmes et les enfants. Les prescriptions relatives à ces circonstances sont devenues confuses par suite de l'intrusion, aux versets 32 à 34, puis 35 à 56, de digressions qui ne se rattachent que de loin au thème principal (Voir *Nöldeke-Schwally*, 211). Enfin, au verset 57, on revient à l'annonce des visites, jusqu'au verset 59. Puis il est dit au verset 60 : « Il n'y a pas de restriction pour l'aveugle et il n'y a pas de restriction pour le boiteux et il n'y a pas de restriction pour le malade, ni pour vous-mêmes, à manger (dans n'importe laquelle) de vos maisons ou des maisons de vos mères, ou des maisons de vos frères, ou des maisons de vos sœurs, ou des maisons de vos oncles paternels, ou des maisons de vos tantes paternelles, ou des maisons de vos oncles maternels, ou des maisons de vos tantes maternelles, ou de celles dont vous possédez les clefs, ou de celles de vos amis. Aucune faute ne pèse sur vous, que vous mangiez seuls ou réunis. (61) Et quand vous entrez dans les maisons, donnez-vous un salut venant d'Allāh, béni et honnête. »

Muḥammed donne ici à ses fidèles la permission de s'asseoir librement à la table de leurs proches, et même d'accepter l'hospitalité de leurs parentes. Il saute aux yeux que les premiers mots du verset 60, qui étend la liberté aux aveugles, aux boiteux et aux malades, ne cadrent pas bien avec l'ensemble naturel du développement.

Un auteur traitant de « La médecine dans le Koran » a pris très au sérieux cette juxtaposition, et a formulé contre elle cette critique que, si la société d'aveugles et de boiteux au repas ne présente pas d'inconvénient, « un repas pris en commun avec un malade peut au contraire fort bien être dangereux pour la santé, et que Muḥammed aurait mieux fait de ne pas combattre la répugnance qu'inspire cette compagnie » (Opitz, *Die Medizin im Koran*. Stuttgart, 1906, 63).

Cependant un examen plus approfondi nous démontre que le passage étranger au développement y a été interpolé, et provient d'un autre groupe de préceptes. Il s'applique originairement, non point à la participation à des repas hors de chez soi, mais à la participation aux entreprises guerrières du jeune Islām. Le Prophète, dans la sourate 48, v. 11-16, tonne contre ceux « qui restent en arrière d'entre les Arabes », qui n'avaient point pris part à la précédente expédition, et il

les menace de durs châtiments divins. Puis il ajoute (v. 17) : « Il n'y a pour l'aveugle aucune contrainte et il n'y a pour le boiteux aucune contrainte, et il n'y a pour le malade aucune contrainte (*leïsa... ḥaradjun*) » — textuellement comme sourate 24, v. 60 a — c'est-à-dire que l'abstention de ces personnes ou de celles qui ont quelque autre empêchement sérieux est excusé. Cette phrase a été insérée dans cet autre développement, auquel elle était étrangère, et a visiblement influencé la rédaction du verset, dont le début primitif ne peut être restitué avec certitude. Des commentateurs musulmans eux-mêmes ont essayé, sans supposer d'interpolation il est vrai, d'expliquer ces mots d'après leur sens naturel, comme une excuse en faveur des gens physiquement incapables qui ne prennent pas part à la guerre ; mais ils sont forcés de reconnaître qu'une telle explication est à rejeter par cette raison que, pris dans cette acception, le passage incriminé « ne concorde ni avec ce qui précède, ni avec ce qui suit » (Baïḍāwī, éd. Fleischer, II, 31, 6).

NOTES DU CHAPITRE II

1. Abraham Kuenen, *National Religions and Universal Religions* (Hibbert Lectures, 1882), 293.

2. V. p. ex. *Ibn Sa'd* IV, II, 76, 25. Anciennes traditions sur le tarif des impôts : *Muh. Stud.* II, 50, note 3 ; 51, note 3. En dehors du tarif, les collecteurs (*muṣaddiq*) reçoivent aussi des instructions écrites d'ordre pratique qui ont trait aux ménagements à apporter dans l'application du tarif ; *ibid.*, VI, 45, 16.

3. « Les Arabes dans les premiers temps n'étaient pas fanatiques, mais fraternisaient presque avec les Sémites chrétiens ; lorsque ceux-ci furent aussi devenus musulmans, ce qui arriva rapidement, ils apportèrent dans le sein de la nouvelle religion cette irréductibilité, cette hostilité aveugle contre la foi de Byzance par laquelle ils avaient fait dépérir auparavant le christianisme oriental. » Leone Caetani, *Das historische Studium des Islams* (Berlin, 1908, communication faite au Congrès historique international de Berlin), 9.

4. Cf. une application de ce principe par 'Omar à l'égard de son esclave chrétien. *Ibn Sa'd* VI, 110, 2. A Muḥammed lui-même, on n'attribue pas de prosélytisme : « S'ils se convertissent à l'Islām, cela est bien ; sinon qu'ils demeurent (dans leur foi ancienne) ; certes l'Islām est vaste (ou large, *ibid.*, 30, 10).

5. D'après Qifṭī, éd. Lippert, 319, 16 ss., Maïmūnī, qui, peu de temps, dit-on, avant de s'expatrier, avait été forcé de faire extérieurement profession de la foi musulmane en Espagne, fut inquiété en Égypte, où il était à la tête du judaïsme, par un fanatique musulman d'origine espagnole, Abu-l-'Arab, qui le dénonça au gouvernement comme apostat (*murtadd*). D'après la loi, l'apostasie est punie de mort. Cependant 'Abdalraḥīm b. 'Alī, qui est célèbre sous le nom d'*al-Qāḍi al-fāḍil*, rendit le jugement suivant : « La profession de foi musulmane, lorsqu'elle est forcée, n'a aux yeux de la loi religieuse aucune valeur ». La question d'apostasie ne pouvait donc être soulevée. Le même jugement est rendu vers la fin du xviie siècle par le mufti de Constantinople à propos de l'émir maronite Yūnus, qui, contraint par le pacha de Tripoli à embrasser l'Islām, revint bientôt publiquement à sa foi chrétienne. Le mufti émit l'avis que la profession de foi musulmane faite sous l'empire de la violence est nulle et non avenue. Le sultan ratifia l'avis du mufti. Le patriarche contemporain d'Antioche, Stephanus Petrus, dit à ce sujet dans une circulaire : postea curavit (Yūnus) afferri sibi litteras ab ipso magno Turcarum Rege atque Judicum sententias quibus declarabatur negationem Fidei ab ipso per vim extortam irritam esse et invalidam (De la Roque, *Voyage de Syrie et du Mont Libanon*. Paris, 1722, II, 270-71). Cf. aussi, sur la question du traitement infligé aux apostats dans l'Islām, Moulavi Cherágh Ali, *The proposed political, legal and social Reforms in the Ottoman Empire* (Bombay, 1883), 50-58.

6. *Wāqidī*, éd. Wellhausen (*Skizzen und Vorarbeiten*, IV). Texte, 77, 1.

7. Balāḏorī, *Liber expugnationis regionum*, éd. de Goeje, 71, 12.

8. Cf. de Goeje, *Mémoire sur la conquête de la Syrie* [2] (Leyde, 1900), 106, 147.

9. Cf. sur des traités de ce genre et leur appréciation critique Caetani, *Annali dell'Islam* III, 381 ; 956-59.

10. Si, par exemple, aussitôt après la conquête de la Syrie, on avait imposé aux chrétiens de ne pas faire entendre les battoirs (nāqūs) de leurs églises, une anec-

dote que raconte Ibn Quteïba (*'Uyūn-al-akhbār*, éd. Brockelmann, 138, 11 et ss.) au sujet du khalife Mu'āwiya serait impossible. Le bruit de ces battoirs trouble le vieux khalife dans son sommeil ; il envoie un messager à Byzance pour faire cesser le bruit. Sur la construction des églises, cf. Z. D. M. G., XXXVIII, 674.

11. *Ṭabarī* I, 2922, 6 ss. 'Omar désapprouve que l'on use de vexations à l'égard des populations soumises à cause du kharādj. D'après lui, le Prophète aurait dit : « Quiconque moleste les gens en ce monde, Dieu le molestera au jour du jugement ». Ya'qūbī, *Historiae*, éd. Houtsma, II, 168, 11. Cf. l'instruction donnée au gouverneur du district d'Emèse (*Ibn Sa'd*, IV, II, 14, 8).

12. *Balāḏorī*, ibid., 162. Le cheikh al-islām Djemāl al-dīn avait sans doute présentes à l'esprit des sentences de ce genre lorsque, s'expliquant sur l'égalité des confessions dans la nouvelle constitution turque, il disait au correspondant du Daily News (8 août 1908) : « Vous pouvez être assurés que, si libérale que soit la constitution, l'Islām est encore plus libéral ».

Cependant le fanatisme à l'égard des infidèles a aussi, comme nous en mentionnerons plus tard un exemple, produit des paroles du Prophète en faveur de la dureté envers les non-musulmans. Le commandement du Prophète de refuser le salām aux infidèles et de leur répondre par des jeux de mots équivoques a été accepté comme authentique, même dans des recueils de traditions bien accrédités (Bukhārī, *Djihād*, n° 97 ; *Isti'dān*, n° 22 ; *Da'awāt*, n° 67 ; cf. *Ibn Sa'd*, IV, II, 71, 6 ; V, 393, 26). Néanmoins on n'a pas trouvé moyen partout d'accorder cette intolérance avec l'esprit de l'Islām ; ce qui est rapporté ap. *Ibn Sa'd*, V, 363, 26 ; VI, 203, 3 ss. en témoigne. D'autres propos de ce genre sont rejetés comme apocryphes. Par exemple : Lorsque quelqu'un montre un visage ami à un *ḏimmī* (protégé juif ou chrétien), c'est comme s'il me portait un coup (cité ap. Ibn Ḥadjar, *Fatāwī ḥadīṯiyya*. Caire, 1307, 118, comme une invention sans aucun fondement [*lā aṣla lahu*]). « Le Prophète se rencontra une fois avec l'ange Gabriel et voulut lui tendre la main ; l'ange le repoussa en lui donnant pour motif : « Tu viens de prendre la main d'un Juif ; tu dois d'abord accomplir l'ablution rituelle (avant de pouvoir me toucher) » (ap. Ḏahabī, *Mīzān al-I'tidāl*, Lucknow, 1301, II, 332, et plus explicitement, ibid., 275, comme *khabar bāṭil*). « Lorsqu'un (musulman) fait société avec un *ḏimmī* et montre de l'humilité à son égard, un fleuve de feu coulera entre eux au jour de la résurrection, et l'on dira au musulman : « Va à travers le feu de l'autre côté pour régler tes comptes avec ton associé » (ibid., II, 575). Les contrats d'association entre musulmans et Juifs étaient à la vérité très fréquents à l'époque où apparut ce propos ; les relations qui en résultent forment le thème fréquent de réflexions juridiques des théologiens juifs (V. Louis Ginzberg, *Geonica*, New-York, 1909, II, 186). Le ḥadīṯ fanatique veut, du point de vue de l'Islām, mettre en garde contre une telle communauté d'intérêts.

Chaque tendance s'est précisément affirmée sous forme de paroles appropriées du Prophète. Des gens comme les Ḥanbalites, qui abdiquent, même à l'égard des musulmans d'opinion différente, les éléments de la tolérance sociale (Z. D. M. G., LXII, 12 ss.), ne sont naturellement pas moins durs pour les adeptes de confessions *étrangères* et admettent volontiers les propos haineux, tout en s'efforçant de ruiner les bases des doctrines tolérantes. Il est caractéristique que l'on a fait nier par l'Imām Aḥmed ibn Ḥanbal (ce sont ses disciples qui lui prêtent cette opinion) l'authenticité de la tradition répandue : « Celui qui fait du mal à un *ḏimmī* est comme s'il me faisait mal à moi-même » (Subkī, *Tabaqāt al-Chāfi'iyya*, I, 268, 6 inf.). La doctrine dominante de l'Islām a toujours rejeté de telles aspirations, ainsi que les documents dont se réclament leurs représentants.

13. Porter, *Five years in Damascus* [2] (Londres, 1870), 235.

14. Par ex., la question de savoir s'il est permis de transférer un cadavre dans un lieu autre que celui du décès est résolue par al-Zuhrī par la citation du précédent suivant : on a transporté d'al-'Aqīq à Médine le corps de Sa'd b. Abī-Waqqāṣ. *Ibn Sa'd* III, I, 104-105.

15. Z. D. M. G., LXI, 863 ss.

16. D'un passage important pour la notion de la Sunna, ap. *Ibn Sa'd* II, II, 135, 19 ss., il résulte qu'au Ier siècle on trouvait encore des représentants de l'opinion d'après laquelle ne pouvait valoir comme Sunna que ce qui était attesté du Prophète et non pas même des Compagnons. Cependant cette limitation ne put prévaloir.

17. *Nahdj al-balāgha* (paroles attribuées à 'Alī), II, 75, 7 (éd. Muḥammed 'Abduh, Beyrouth, 1307). Le mot « échappatoire » est exprimé dans le texte par *mahīṣan*. Cl. Huart, *Textes persans relatifs à la secte des Houroufis* (Leyde-Londres, 1909), Gibb-Series, IX, Textes, 76, 17, a lu ce mot *makhṣiyan* et en a tiré (Trad. 120, 23) ce sens singulier : « car ils ne trouveront pas personne qui en soit châtrée ».

18. Steinschneider, *Die hebraïschen Uebersetzungen des Mittelalters*, 852, n. 43 ; du même, *Rangstreit-Literatur* (Vienne, 1908, Sitzungsber. d. Akad. d. W. Phil. hist. Kl., vol. 155), 58. On trouve une abondante littérature de ce type réunie ap. E. Galtier, *Futūḥ al-Bahnasā* (Mém. Inst. franç. d'arch. orient. du Caire, XXII, 1909), 20, n. 1. [Cf. Orient. Literaturzeitung, 1912, 254, 449; 1913, 213].

19. Ap. Ibn-Qaïyim al-Djawziyyā, *Kitāb al-rūḥ* (Haïdarābād, 1318), 294.

20. Bab. *Sanhedrīn*, 91a in fine.

21. Bukhārī, *Kitāb al-adab*, nº 18.

22. Ibid., nos 24, 25.

23. *Ibn Sa'd* IV, I, 168 inf.

24. Ibn-Teïmiyya, *Rasā'il* (Caire, 1324), II, 342.

25. Ap. Ibn-Ḥadjar, *Iṣāba*, éd. Calcutta, II, 396 : « Nous avons, au temps du Prophète, regardé l'hypocrisie (*al-riyā*) comme le petit chirk ».

26. *Arba'ūn al-Nawawī*, nº 38.

27. Les critiques ont parfois vu clairement des anachronismes, mais, répugnant à rejeter en raison de difficultés de fond des traditions attestées *formellement*, ils ont néanmoins trouvé aisément le moyen d'admettre que les anciens ḥadīṯ puissent anticiper sur les événements postérieurs. Dans le Musnad d'Aḥmed b. Ḥanbal a trouvé place un récit dans lequel la femme Umm-al-dardā raconte que le Prophète la vit une fois dans la rue et lui demanda d'où elle venait : « Du bain » (*ḥammām*), répondit-elle. Ibn-al-Djawzī, qui a composé un livre spécial sur les ḥadīṯ supposés, n'hésite pas à rejeter absolument ce propos et le précepte qu'enveloppe le récit, pour la raison qu'à cette époque il n'y avait pas de bains à Médine. Sur la façon dont d'autres, en dépit de l'anachronisme, écartent les scrupules d'Ibn-al-Djawzī, v. Ibn-Ḥadjar al-'Asqalānī, *al-Qawl al-musaddad fi-l-ḏabb 'an al-Musnad* (Haïdarābād, 1319), 46.

28. Talmud Jerus. *Khagīga*, 1, 8 vers la fin.

29. Cf. *Muh-Studien*, II, 52 ss.

30. Beïhaqī, *Maḥāsin*, éd. Schwally 392 = *Pseudo-Djāḥiẓ*, éd. Van Vloten, 181 sup.

31. Cf. Z. D. M. G., LXII, 2, note.

32. Pour juger de cette mentalité, la parole de *Yaḥyā b. Sa'īd* († 143/760) est très importante : « Les hommes de science (religieuse) sont gens d'idées larges (*ahlu tawsi'atin*). Il règne toujours une grande diversité d'opinions parmi ceux

qui ont à donner des décisions (*al-muftūna*) : ce que l'un déclare permis, l'autre le tient pour défendu. Néanmoins ils sont fort éloignés de se blâmer entre eux. Chacun d'eux sent la question qui lui est posée peser sur lui comme une lourde montagne, et quand il voit s'ouvrir une porte (pour s'en débarrasser), il se sent délivré du fardeau » (ap. Ḏahabī, *Tadkirat al-ḥuffāẓ* I, 124). La parole de Yaḥyā a de l'analogie avec celle d'El'āzār b. Azaryā (b. *Khagīga*, 3 b.) sur les divergences d'opinion dans la loi judaïque (se référant à Kohel. 12, 11) : « Quoique ceux-ci déclarent pur ce que ceux-là tiennent pour impur, que ceux-ci permettent ce que ceux-là défendent, que ceux-ci refusent ce que ceux-là accordent... tous (ces avis opposés) ont pourtant été « donnés par un seul pasteur », par Dieu, « qui a dit *toutes ces paroles* » (Exod. 20, 1) ; de même, en ce qui touche spécialement les oppositions des écoles adverses de Chammaïs et de Hillel, il est enseigné que « ceci et cela est la parole du Dieu vivant » (b. 'Erūbhīn, 13 b.). R. Simon b. Yokhaï regarde au contraire cette diversité d'opinions dans la loi comme un oubli de la Thorā (*Sifrē*, *Deuteron.* § 48, éd. Friedmann, 84 b, 11).

33. On trouve un jugement très remarquable, d'une époque postérieure, sur le fanatisme de rite des Fuqahā, ap. Tādj al-dīn al-Subkī, *Mu'īd al-ni'am wa-mubīd al-niqām*, éd. Myhrman (Londres, 1908), 106-109 ; c'est en même temps une preuve qu'au temps de l'auteur († 771/1370) cette mentalité fanatique était fréquente chez les gens de loi en Syrie et en Égypte.

34. Sur le principe, v. mes *Zāhiriten*, 94 ss. La diversité dans la jurisprudence fut de très bonne heure un sujet de blâme ; c'est ce qui ressort de l'exposé de Ma'mūn à ce sujet ap. Ṭaïfūr, *Kitāb Baghdād*, éd. Keller 61, et d'un passage très important d'une épître au khalife attribuée à *Ibn al-Muqaffa'* (Revue arabe *al Muqtabas*, III, 230 = *Rasā'īl al-bulaghā* [Caire, 1908], 54).

35. Ḏahabī, *Mīzān al-i'tidāl*, II, 370.

36. Muḥibbī, *Khulāṣat al-atar fī a'yān al-qarn al-ḥādī 'achar* (Caire, 1284), I, 48, Ibrāhīm b. Muslim al-Samādī († 1662).

37. P. ex. Ibn-al-Qalānisī, *History of Damascus*, éd. Amedroz, 311 (du VIᵉ siècle de l'hég.) ; le qāḍī cité en exemple rend des fetwās basées sur le madhab ḥanafite et sur le madhab ḥanbalite. Comp. l'épithète fréquente de *muftī al-firaq*, c'est-à-dire muftī des différents partis, à chacun desquels il peut également donner des décisions reposant sur la doctrine de son madhab.

38. *Kenz al-'ummāl* VI, 233, nº 4157 du Musnad d'Aḥmed.

39. *Inna idjmā'ahum lā yakūnu illā ma'ṣūman* (leur consensus ne peut être que préservé de l'erreur) ; *fa-idjmā'uhum ma'ṣūm* (Ibn Teïmiyya, *Rasā'īl* I, 17, 3 ; 82, 10). *Ma'ṣūm* (préservé, exempt) est à peu près synonyme *d'infaillible* ; la même expression s'applique aussi à l'infailibilité du Prophète et des Imāms (v. chap. V, § 10).

40. *Wa-nuṣlihi*. E. Palmer traduit : *We will make him reach hell*, avec l'idée que seule la Iʳᵉ et non la IVᵉ forme du verbe *ṣalā* a le sens de cuire, brûler, chauffer ; la différence est également constatée par Baïdāwī à propos de ce passage : pour la leçon de la Vulgate (IVᵉ forme) il donne le sens *adkhala*, faire entrer. Pourtant il résulte des indications données dans le L. A. XIX, 201, que la IVᵉ forme supporte aussi la traduction que nous avons préférée.

41. Subkī, *Ṭabaqāt-al-Chāfī'iyya* II, 19 inf. Il ne paraît pas qu'en d'autres cas il en ait coûté tant de peine à Chāfi'ī pour tirer des arguments du Qorān. Il trouve par exemple dans la sourate 98, verset 4. le plus fort argument contre la doctrine des Murdjites (*Subkī* l. c. I, 227), ce qui est passablement forcé. On a aussi trouvé plus tard dans le Qorān d'autres arguments pour la doctrine de l'idjmā' ; par exemple Fakhr al-dīn al-Rāzī (*Mafātīḥ al-ghaïb* III, 38) la déduit de la sou-

rate 3, verset 106. Cf. pour d'autres arguments tirés de l'Écriture *Snouck Hurgronje* dans la Revue de l'hist. des relig. XXXVII (1898) 17.

42. *Abū Dāwūd* II, 131. *Tirmidī* II, 25, Baghawī, *Maṣābīḥ al-Sunna* I, 14.

43. Cf. sur cette question et sur les matériaux qoraniques dont il s'agit *Snouck Hurgronje* dans sa critique des *Beginseln van het Mohammedaansche Recht* de Van den Berg, 1. Art. 26-27 du tirage à part; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes* (Leyde 1908), 175 ss.

44. Cf. les questions casuistiques posées à Cha'bī, et en partie tout à fait absurdes, ap. Djāḥiẓ, *Ḥayawān* VI, 52. S'appuyant sur la sourate 6, verset 146 (« Je ne trouve dans ce qui m'a été révélé rien dont la consommation soit interdite au mangeur, si ce n'est... »), il déclare licite de se nourrir de la chair de l'éléphant.

45. Dans l'encyclopédie zoologique de Damīrī (*Ḥayāt al-ḥayawān*), à la fin de chaque article est traitée la question de la situation de l'animal dont il s'agit par rapport à la vie religieuse et des différences des madāhib à ce sujet.

46. Cf. sur ces catégories *Ẓāhiriten* 66 ss. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, 56 ss.

47. Cf. particulièrement Zurqānī sur le *Muwaṭṭa* (Caire 1279-80) III, 184.

48. La littérature de cette branche du droit islamique a été traitée avec les plus grands détails par *Friedrich Kern*, Z.D.M.G. LV, 61 ss., et dans l'introduction à son édition du *Kitāb ikhtilāf al-fuqahā* de Ṭabarī (Caire 1902) 4-8. Parmi les ouvrages synoptiques sur les différences des écoles, le plus connu est *le grand livre de la balance* (*Kitāb al-mīzān*) du mystique égyptien *'Abd al-Wahhāb al-Cha'rānī* († 973/1565), partiellement traduit en français par Perron : *Balance de la loi musulmane ou Esprit de la législation islamique et divergences de ses quatre rites jurisprudentiels*, Alger 1898 (édité par le Gouvernement général de l'Algérie).

49. Bukhārī, *Imān*, n° 28. On a aussi cité cette phrase comme verset du Qorān, Nöldeke-Schwally (*Gesch. d. Korans*), 181.

50. Bukhārī, *'Ilm* n° 12 ; *Wuḍū'* n° 61 ; *Adab* n° 79.

51. *Ibn Sa'd* VI, 126, 3.

52. 'Abdalbarr al-Namarī, *Djāmi' bayān al-'ilm wa-faḍlihi* (Caire 1320), 115, 9. Comp. avec cette idée le principe talmudique : *Ko'akh de-hattērā 'ādīf*, « la force de la permission a plus de valeur », bab. *Berākhōth* 60 a et ailleurs.

53. Ap. Damīrī *Ḥayāt al-ḥayawān*, s. v. *sundjāb*, II, 41, 21.

54. A cela se rapporte aussi le *hadīt* ap. Bukh., *K. al-i'tiṣām*, n° 16.

55. Al-Dārīmī, *Sunan* (Cawnpore 1293), 36. Le récit n'a un sens que si l'on remplace, comme je l'ai fait, le mot *ḥalāl* (permis) du texte par « ordonné d'une façon absolue ».

56. *Ibn Sa'd* VI, 244, 20.

57. Il faut également, d'après le Nomokanon de Barhebraeus, que « le nom du Dieu vivant soit prononcé au moment où l'on tue les animaux » (V. les passages ap. Böckenhoff, *Speisegesetze mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen*. Münster 1907, 49). V. sur des données analogues du Nomokanon *S. Fraenkel* Deutsche Literaturz, 1900, 188.

58. Cf. *Ibn Sa'd* VI, 166, 21.

59. *Muwaṭṭa* II, 356. V. mon article « bismillāh » dans l'Encyclopedy of Religion and Ethics de Hastings, II, 667b.

60. Cf. Subkī, *Mu'īd al-ni'am* éd. Myhrman 203, 10.

61. Ce thème a été traité de façon exhaustive par *Caetani* l. c. 449-477 : *Il vino presso gli Arabi antichi e nei primi tempi dell'Islam.*

62. *Muh. Stud.* I, 21 ss. Cf. aussi maintenant Lammens, *Études sur le règne du Calife Mo'āwiya* I, 411 (Mélanges Beyrouth, III, 275).

63. Les poètes de l'époque omayyade qualifient parfois expressément le vin dont ils parlent de *ḥalāl* (légalement permis) ; Djemīl al-'Udrī (*Aghānī* VII, 79, 15), Ibn Qaïs al-Ruqaïyāt (éd. Rhodokanakis, 57,5 *aḥallahu Allāhu lanā*). Il n'y a pas lieu de supposer là une référence aux distinctions des théologiens (*Khizānat al-adab* IV, 201).

64. *Usd al-ghāba* V, 161. Suheïlī, gloses sur *Ibn Hichām* éd. Wüstenfeld II, 175.

65. Comp. Subkī éd. Myhrman, 147.

66. Nasā'i, *Sunan* (éd. Chahdra 1282) II, 263-269.

67. *nabīd* désigne aussi une boisson que prenait le Prophète lui-même. *Ibn Sa'd* II, I, 131, 5.9.

68. Le récit suivant montre que bien des gens n'avaient pas là-dessus la conscience tranquille : le khalife Ma'mūn, qui laissait assister le qāḍī Yaḥyā b. Akṯam à ses repas, où lui-même faisait honneur au *nabīd*, n'invita jamais le qāḍī à en boire. « Je ne puis souffrir qu'un qāḍī prenne du nabīd. » Ṭaïfūr, *Kitāb Baghdād*, 258, 8 ss. Ma'mūn se prononce dans le même sens vis-à-vis du qāḍī de Damas, qui refuse le nabīd de dattes qu'on lui offre. Aghānī X, 124, 12.

69. *Ibn Sa'd* V, 276, 16.

70. Yāqūt, éd. Margoliouth II, 261, 2.

71. Mas'ūdī, *Murūdj* (éd. Paris) VIII, 105, 4.

72. Ap. Qālī, *Amālī* (Būlāq, 1324) II, 48, 12.

73. Ibn-Quteïba, *'Uyūn al-akhbār* éd. Brockelmann, 373, 17. La monographie d'Ibn-Quteïba sur les boissons qui y est mentionnée, et dont nous ne possédions jusqu'ici que des extraits dans le *'Iqd al-farīd*, est maintenant éditée par *A. Guy* dans le périodique mensuel arabe du Caire *al-Muqtabas* II (1325/1907), 234-248 ; 387-392 ; 529-535.

74. *Ibn Sa'd* VI, 67 pénult. ; 175, 20.

75. Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* I, 281.

76. *Ibn Khallikān*, éd. Wüstenfeld, n° 217.

77. *Ibid.* n° 290.

78. *Ibid.* n° 733.

79. *Ibn Sa'd* VI, 64, 3.7.

80. *Usd al-ghāba* V, 12, 1.

81. Bukh., *Achriba*, n° 6.

82. Dans le 'Irāq, le *tawḥīd* (qui consiste à s'occuper des questions concernant la foi) décline ; le premier rang appartient au *fiqh* ('Aṭṭār, *Taḏkirat al-awliyā* II, 175 sup.).

83. *Ibn Khallikān*, n° 803.

84. Cf. l'article « *Akdarīya* », par Th. W. Juynboll, dans l'*Enzyklopädie des Islam* I, 242. La question du droit successoral de l'aïeul était depuis une époque reculée l'objet d'une casuistique juridique (*Ibn Sa'd* II, II, 100, 9) et de différences d'opinion (ap. Damīrī I, 351, s. v. *ḥaïya*). Cf. *Kitāb al-imāma wa-l-siyāsa* (Caire, 1904) II, 76. Un aperçu très instructif des conditions dans lesquelles apparaissent les dispositions légales dans la période ancienne de l'Islām est fourni par les informations relatives à ces questions d'hérédité qui sont réunies dans le *Kenz al-'ummāl* VI, 14-18.

85. *Damīrī* II, 289-90, s. v. *qird.*

86. Ibid. I, 265, s. v. *djinn.*

87. Les relations sexuelles entre hommes et djinns (*Ardat lili*) sont un genre de

mythe qui a passé indirectement des conceptions babyloniennes dans les récits populaires des Arabes, et par la suite dans les superstitions musulmanes. On nomme les personnages de l'antiquité arabe, et aussi d'autres peuples, qui étaient les fruits de ces unions mixtes. Cf. Djāḥiẓ, *Ḥayawān* I, 85 ss. où de telles fables sont énergiquement rejetées. Djāḥiẓ appelle les gens qui en admettent la validité « mauvais savants » (*'ulamā al-saw'*) et déclare expressément qu'il ne les rapporte que sous réserves (cf. aussi Damīrī II, 25-27, s. v. *si'lāt*). Exemples de la croyance populaire musulmane ap. R. Campbell Thompson, *Proc. of Soc. of Bibl. Arch.* XXVIII, 83 et Sayce, *Folklore*, 1900, II, 388. La réalité de telles unions est aussi déduite du Qorān, 17 v. 66, 55 v. 56. 74 (Damīrī l. c. 27, 19). On a fait valoir au point de vue de la loi religieuse, contre la validité de pareils mariages (en se basant sur la sour. 16, v. 74 : « Allāh vous a donné des épouses prises parmi vous — *min anfusikum* — »), la diversité d'espèce des conjoints (*ikhtilāf al-djins*) comme empêchement dirimant, mais cela n'est pas universellement reconnu (Subkī, *Ṭabaqāt al-Chāfi'iyya* V, 45, 5 inf.). Il n'est pas incontesté que de tels mariages soient légalement impossibles ; c'est ce que démontre ce fait que Yaḥyā b. Ma'īn et d'autres autorités orthodoxes attribuent la perspicacité de quelques savants nommément désignés à ce que l'un de leurs parents aurait été un djinn. (Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* II, 149). Un frère de lait des djinns est mentionné par *Ibn Khallikān*, n° 763 ; cf. aussi *Abhandl. zur Arab. Phil.* II, CVIII ; et maintenant Macdonald, *The religious Attitude and Life in Islam*, 143 s. ; 155. Alfred Bel raconte que les gens de Tlemcen croient qu'un habitant de la ville mort récemment (1908) avait, en dehors de son épouse légitime, des rapports conjugaux avec une *djinniyya* (*La population musulmane de Tlemcen*, 7 du tirage à part de la Revue des Etudes ethnographiques et sociologiques, 1908). La question de savoir si les anges et les djinns sont en droit capables d'acquérir la propriété (*milk*) est aussi débattue juridiquement (*Subkī* l.c. V, 179).

88. Cf. *Abhandl. zur arab. Phil.* I, 109. Nous pouvons signaler ici al-Chāfi'ī comme faisant exception à l'esprit dominant des juristes théologiens. Son école rapporte de lui ce principe : Si un homme autrement irréprochable prétendait avoir vu des djinns, nous le déclarerions incapable de témoigner en justice (ap. *Subkī* l. c. I, 258, 4 inf.).

89. Djarīr, *Dīwān* (éd. Caire 1313) II, 128, 13 ; *Naqā'iḍ* éd. Bevan, 754, 3.

90. Z.D.M.G. LX, 223. Déjà Abū-Yūsuf (v. p. 59) composa un traité sur de tels *ḥiyal* (Djāḥiẓ, *Ḥayawān* III, 4, 2). Ce thème forme un sujet constant du *fiqh* pratique, notamment dans l'école ḥanafite. Un des plus anciens ouvrages de ce genre, d'*Abū Bekr Aḥmed al-Khaṣṣāf* († 261-874), le juriste de la cour du khalife al-Muhtadī, passe pour l'œuvre fondamentale de cet art juridique : il est maintenant accessible dans une édition imprimée au Caire (1314).

91. *Mafātīḥ al-ghaïb* I, 411-413.

NOTES DU CHAPITRE III

1. Cette proposition est exprimée dans l'Islām par cette phrase : *al-'ulamā waraṯat al-anbiyā* : « les savants religieux sont les héritiers des prophètes. »

2. V. les passages des ḥadīṯ relatifs à la désapprobation de cette attitude. *Ibn Sa'd* IV, I, 141, 15 ss. *ZDMG* LVII 393 s. Cf. encore Bukhārī, *Tafsīr* n° 237 (à la sourate 41), où est énumérée une série de contradictions du Qorān, que l'on soumet à Ibn'Abbās.

3. *Ibn Sa'd* V 174, 13, 'Abdalmalik mena avant son avènement une vie pieuse et ascétique (*'ābid*, *nāsik*). V. à ce sujet Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* 134. Le *Kitāb al-imāma wal-siyāsa* (Caire 1904; cf. là-dessus de Goeje, *Rivista degli Studi Orientali* I, 415-421), faussement attribué à Ibn Quteïba, cite volontiers des faits prouvant la piété des Omayyades. Le père de 'Abdalmalik, Merwān I — qui, d'après une autre source, s'efforça avec zèle d'affermir la loi religieuse (*Ibn Sa'd* II, II, 117, 8) — fut trouvé par les gens qui venaient lui offrir le khalifat occupé à réciter le Qorān devant une petite lampe (II 22 ult.); 'Abdalmalik lui-même appela les gens à la « revivification du Qorān et de la Sunna... on ne peut que s'accorder sur sa piété » (*ibid.* 25, 9). On mentionne des traits de dévotion même de ce Ḥaddjādj, si odieux aux dévots (72, 3; 74, 10; cf. Ṭab. II 1186, règlement des jours de pénitence et de prière dans les mosquées; voir Djāḥiẓ, *Ḥayawān* V 63, 5 ab inf., où l'on rapporte qu'il nourrissait une piété religieuse pour leQorān — *yadīnu 'ala-l-qur'ān* —, en opposition avec les milieux omayyades qui s'adonnaient à la poésie et à la généalogie). Les poèmes où les khalifes sont glorifiés comme héros de la religion sont topiques en ce qu'ils montrent que les poètes voulaient être ainsi agréables aux khalifes et aux hommes d'État; par ex. Djerīr, *Dīwān* (Caire 1313) I 168, 8; II 97, 5 ab inf. (Merwān, l'aïeul d''Omar II, fut nommé *ḏu-l-nūr*, et on le rappelle pour la gloire du pieux khalife). Dans les *Naqā'iḍ* éd. Bevan 104 v. 109, le même poète nomme le khalife *imām al-hudā*, l'Imām de la vraie voie (religieuse); voir aussi *'Addjādj*, Append. 22, 15. Cf. *Muh. Stūd.* II 381.

4. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt* I (Heidelberg 1906), 35.

5. *Ibn Sa'd* IV, I, 137, 5, 20. — Ḥuseïn et ses partisans y sont combattus comme des « gens qui sont des *révoltés contre le dīn* et qui s'opposent à l'Imām (Yezīd, le fils de Mu'āwiya) » (*Ṭabarī* II 342, 16).

6. Ainsi caractérisé par Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (Berlin 1901, Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen, Phil. Hist. Cl. V n° 2) 7.

7. *Ṭabarī* I 2909, 16.

8. La soumission de tels rebelles est célébrée par *Djerīr* (Dīwān I 62, 13) comme la victoire sur le *Mubtadi' fi-l-dīn* (l'innovateur dans la religion).

9. Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe* etc. (Amsterdam 1894) 36.

10. Lammens, *Études sur le règne de Mo'āwiya* 154 ss. (Mélanges Beyrouth II 46 ss.).

11. C'est ce qui ressort d'*Ibn Sa'd* V 68, 23 ss.

12. Ceci est volontiers cité comme un de leurs défauts, dans des récits tendancieux (*yasta'ṯiruna bil-feï'*), *Ibn Sa'd* IV, I 166, 11; *Abū Dāwūd*, *Sunan* II 183).

13. *Ṭabarī* II 300, 9 ss.

14. Pours leurs *bid'a*, Kumeït (*Hāchimiyyāt*, éd. Horovitz 123, 7 ss.) est très important.

15. Par ex. Sa'īd b. al-Musayyab, dans chaque prière, proférait des malédictions contre les *Banū Merwān* (*Ibn Sa'd* V 95,5).

16. Cela n'empêche pas que même un Murdji'te puisse s'élever contre les cruautés d'*al-Ḥaddjādj* (*Ibn Sa'd* VI 205, 12); mais aucun jugement n'est porté en même temps sur le *khalifat* omayyade.

17. Dans une acception analogue : Ibn Sīrīn était *ardja' al-nās li-hāḏihi-l-ummati*, c'est-à-dire il était le plus indulgent dans ses jugements sur ses semblables, mais sévère pour lui-même (Nawawī, *Tahḏīb*, 108, 7 ab inf.).

18. D'après quelques Murdji'tes, le pieux khalife 'Omar II, avec qui ils avaient traité ces questions, se serait rangé à cet avis. *Ibn Sa'd* VI 128, 20.

19. *Ibn Sa'd* ibid. 214, 19, *Al-murdji'at al-ūlā*. Un exemple de cette tendance est offert par l'opinion de Bureïda b. al-Ḥuṣaïb, ibid. IV, I 179, 11 ss.

20. *Murdji'tes* contre partisans de '*Alī*, voir *Muh. Stud.* II 91, n. 5. Cf. *Sabā'ī*, chī'ite fanatique (partisan de 'Abdallāh b. Sabā) opposé à Murdji'. *Ibn Sa'd* VI 192, 17. Cette opposition se perpétue jusqu'à l'époque où la confession murdji'te n'a plus qu'une importance théorique. Djāḥiẓ (*Bayān* éd. Caire 1311-13, II 149 inf.) cite l'épigramme suivante d'un Chī'ite :

« Te divertirait-il de voir un Murdji'te mourir de sa maladie avant sa mort (véritable) ?

« Vante et persiste à vanter devant lui 'Alī et prononce de pieuses bénédictions à l'adresse du Prophète et des *gens de sa famille* (*ahli beïtihi*). »

21. *Aghānī* XX 106 montre très clairement le jugement porté sur les souverains omayyades par ces pieux fanatiques; des Khāridjites mettent à mort de la façon la plus cruelle un homme qui propage un ḥadīṯ dans lequel le Prophète met en garde contre la rébellion et recommande l'acceptation passive, *Ibn Sa'd* V 182, 15 ss.

22. Cela n'est pas en contradiction avec les données réunies sur l'irdjā' par Van Vloten, ZDMG XLV 161 ss.

23. *Ibn Khallikān* éd. Wüstenfeld, nº 114 Bichr al-Merīsī.

24. Divergences sur cette question au sein de l'orthodoxie (Ach'arites et Ḥanafites) v. ap. Fr. Kern, *Mitteilungen des Semin. für orient. Spr.*, XIᵉ année (1908) IIᵉ partie 267. Il est à remarquer pour le caractère du ḥadīṯ que l'on y fait exposer déjà par un « Compagnon » la théorie de l'*accroissement et de la diminution de la foi*. *Ibn Sa'd* IV, II 92, 15 ss.

25. On pourrait en fin de compte, semble-t-il, appliquer à bon droit la dénomination de *Murdji'a* à des communautés musulmanes déistes chez qui la profession de foi monothéiste demeure le principe, mais qui mettent complètement de côté les observances rituelles. Leur marque distinctive est le dédain du '*amal*. *Muqaddasī* (qui écrivait en 375/985) appelle *Murdji'a* des musulmans nominaux qu'il a observés dans la région du Demāwend et dont il rapporte qu'il n'y a pas de mosquée sur leur territoire et que la population néglige les pratiques de l'Islām. Ils se contentent d'être *muwaḥḥidūn* et d'acquitter les impôts pour l'État musulman (*Biblioth. geograph. arab.* éd. de Goeje III 398 inf.).

26. *Musnad Aḥmed* (Djābir) cité ap. Ibn Qaïyim al-Djawziyya, *Kitāb al-ṣalāt wa-aḥkām tārikihā* (Caire, Na'asānī 1313) 46.

27. *Tirmiḏī* II 261 inf.; une formule de prière très en faveur commence : *Allāhumma lā takilnā ilā anfusinā fa-nu'djiza* (« O Dieu, ne nous abandonne pas à nous-mêmes en sorte que nous soyons impuissants ») ap. Behā al-dīn al-'Āmilī,

Mikhlāt (Caire 1317) 129, 2 où une série considérable de formules de prières sont rassemblées.

28. De telles formules de serment (*barā'a*) se trouvent ap. Mas' ūdī, *Murūdj* VI 297; *Ya'qūbī* éd. Houtsma II 505. 509; Ibn ab-Tiqtiqā, éd. Ahlwardt 232.

29. Je vois maintenant que je partage cette conception avec Carra de Vaux, *La doctrine de l'Islam* (Paris 1909) 60 (paru après la rédaction du chapitre).

30. Hubert Grimme, *Mohammed* t. II (Münster 1895) 105 ss.

31. Alfred v. Kremer, *Culturgeschichtl. Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* (Leipzig 1873) 7 ss.

32. Cf. là-dessus ZDMG LVII, 398.

33. Wellhausen, *Das arab. Reiche und sein Sturz* 217, 235. Wellhausen insiste dans ce dernier passage sur le fait que cette attitude fut due à des motifs non dogmatiques, mais politiques. — Les défenseurs du libre arbitre rapportent des épîtres que Ḥasan al-Baṣrī aurait adressées au khalife 'Abdalmalik et à Ḥaddjādj, et où ce pieux personnage cherche à convaincre les gouvernants de l'absurdité de leur persistance à croire à un servum arbitrium. Cf. Aḥmed b. Yaḥyā, *Kitāb al-milal wal-niḥal* (éd. T. W. Arnold, *Al-Mu'tazilah* (Leipzig 1903) 12 ss.

34. ZDMG. *ibid* 394. Remarquer le vers fataliste de Farazdaq, *ibid.* LX 25.

35. *Aghānī* X 99, 10.

36. Ibn Quteïba, *Ma'ārif* 225.

37. *Al-Imāma wal-siyāsa* II 41.

38. *Ibn Sa'd* VI 236, 19. Quelques-uns nomment Muḥammed ibn al-Ḥanafiyya comme celui qui exprima le premier la thèse des Murdji' tes; *ibid.* V 67, 16.

39. Sur cette acception de la dénomination de *Mu'tazila* v. ZDMG XLI, 35 n. 4. Cf. *Ibn Sa'd* V 225, 4, où *m.* est employé comme synonyme de *'ābid* et de *zāhid* pour qualifier l'ascète. Dans une vieille traduction arabe du N. T. (publ. 1233) d'origine nestorienne, le mot *Pharisien* (qui se retire) est traduit par le même terme (*Machriq* XI 905 pénult.).

40. Une plus récente monographie a été écrite par Henri Galland, *Essai sur les Mo'tazilites, les rationalistes de l'Islām* (Genève 1906).

41. Cf. la biographie ap. T. W. Arnold, *Al-Mu'tazilah*, 18, 12.

42. Ap. *Beïhaqī* éd. Schwally 364 pénult. et ss.; le portrait ascétique ap. Arnold l. c. 22, 5 ss.

43. Encore au IVe siècle : *Cheïkh min zuhhād al-mu'tâzila* : un cheïkh d'entre les ascètes mu'tazilites, *Yāqūt* éd. Margoliouth II 309, 11.

44. Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* II 267.

45. Ap. Djāḥiẓ, *Hayawān* III 18 (cf. VI 11 sur les incrédules). De tels principes influent même sur l'opinion, bien éloignée du point de vue mu'tazilite, de Ghazālī; leur action se révèle dans son expression (Mōznē ṣedeq, éd. hébr. Goldenthal 235) : « *mī chellō yesappēq lō ye'aïyēn* », quiconque ne doute pas ne peut examiner rationnellement. L'original arabe de cette parole de Ghazālī est cité dans Ibn Ṭufeïl, *Haïy b. Yaqẓān* (éd. Gauthier, Alger 1900) 13,4 ab inf.

46. Māturīdī, commentaire sur *al-Fiqh al-akbar* (Haïdarābād 1321; d'une authenticité très peu probable) 19.

47. Djāḥiẓ l. c. VI, 95 (à la place de la lacune indiquée par des points, le texte arabe imprimé, comme le manuscrit viennois de Djāḥiẓ, porte un mot altéré, même d'après le mètre, et que nous n'avons pu nous expliquer). A cette libre activité rationnelle est opposé (96,6) l'acquiescement traditionnel et servile (*taqlīd*) qui domine les esprits moyens.

48. Cf. Maïmūnī, *Guide des égarés* I c. 73, Propos. XII. Sur le scepticisme des Mutakallimūn v. ZDMG LXII 2.

49. *Buch vom Wesen der Seele* 13, notes sur 4, 5 ss.

50. Fakhr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghaïb* sur le passage V 432.

51. Ibn 'Asākir, *Ta'rīkh Dimachq*, cahier 340 (ms. Landberg, actuellement à la Biblioth. de Yale University, New Haven, Conn.).

52. Le théologien ḥanbalite Muwaffaq al-din 'Abdallāh ibn Qudamā († 620/1233) écrivit un *Ḏamm al-ta'wīl* (prohibition du t.) dont deux exemplaires manuscrits viennent d'être acquis pour la bibliothèque de l'Asiatic Society of Bengal (*List of Arabic and Persian Mss acquired*... 1903-1907, n°s 405,795; Brockelmann I 398 est à compléter par cette indication). — Dans divers écrits, *Ibn-Teïmiyya* (v. sur lui le chapitre VI) polémique à maintes reprises contre le *ta'wīl* des Mutakallimūn et trace des limites du t. qui peut être employé d'après la tradition (p. ex. *Tafsīr Sūrat al-ikhlāṣ* 71 ss., *Risālat al-iklīl fi-l-mutachābih wal-ta'wīl*, dans *Madjmū'at al-rasā'īl* (Caire 1323) II).

53. Abū-Ma'mar al-Huḏalī († 236/850 à Baghdād), *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* II 56.

54. *Aḥmed b. Ḥanbal and the Miḥna* (Leyde 1897). Cf. ZDMG LII 155 ss.

55. *Muh. Stud.* II 59.

56. *Chahrastānī* éd. Cureton 68.

57. ZDMG LXII 7.

58. *Kitāb al-ibāna 'an uṣūl al-diyāna* (Haïderābād 1321) 41.

59. Passages probants et exposé plus détaillé dans ZDMG LII 158, notes, et Introduction au *Livre de Mohammed ibn Toumert* (Alger 1903) 61-63; 71-74.

60. *Chahrastānī* l. c. 51 ult.

61. Māwerdī, *Constitutiones politicae* éd. Enger 61 ss. L'imām al-Chāfi'ī ne fait aucune différence entre les deux zones, *dār al-islām* et *dār al-ḥarb*. De là proviennent dans les questions qui en dérivent les différences qui le séparent des autres écoles. Cf. Abū Zeïd al-Dabbūsī, *Ta'sīs al-naẓar* (Caire, sans date) 58.

62. Ap. T. W. Arnold, *Al-Mu'tazilah* 44, 12; 57, 5.

63. Pour le titre, v. ci-dessus n. 58.

64. M. Schreiner, *Zur Geschichte des Ach'aritentums* (Actes du huitième Congrès international des Orientalistes, Section I, A 105).

65. On trouve également exprimée dans l'Agāda rabbinique l'idée que les questions légales sont débattues scolastiquement au ciel; bab. *Pesākhīm* 50 a in init. *Khagīgā* 15 b. inf., *Gittīn* 6 b. inf.; Dieu lui-même s'occupe d'examiner les différentes opinions des docteurs de la loi rabbinique, lui-même scrute la loi; cette dernière idée est souvent marquée dans *Sēder Eliyiāhū rabbā* (éd. Friedmann, Vienne 1900) 61 pénult.

66. *Musnad Aḥmed* IV 66.

67. *Muwaṭṭa* (éd. Caire) I 385. D'autres exemples de *ta'wīl* sont cités dans *Ẓāhiriten* 168. Un recueil de hadīṯ ayant pour but de soutenir l'anthropomorphisme le plus grossier a été composé à Damas par Ḥasan b. 'Alī al-Ahwāzī († 446/1055); v. à ce sujet *Yāqūt* éd. Margoliouth III, I 153. — V. aussi Bukhārī, *Tawḥīd* n° 35 (éd. Juynboll IV 479).

68. Une version ap. *Ibn Sa'd* VI 37, 23 porte *yahbiṭu* avec la finale : « et quand le matin se lève, il remonte dans les hauteurs » (*irtafa'a*).

69. D'autres explications ont aussi été tentées pour éliminer l'anthropomorphisme de ce passage; on les trouve par ordre dans Abū Muḥammed ibn al-Sīd al-Baṭalyūsī, *al-Intiṣāf* (éd. 'Omar al-Maḥmasānī, Caire 1319) 120 s.; (ce livre est d'une grande importance pour la connaissance des questions traitées ici), Muḥammed al-'Abdarī, *Kitāb al-madkhal* (Alexandrie 1293) II 25 ss. Cf. aussi Subkī *Ṭabaqāt al-Chāfi'iyya* II 135, 13.

70. Bukh. *Tafsīr* n° 264 (sur Surate 50 v. 29) et *Tawḥīd* n° 7 (éd. Juynboll IV 448) ainsi qu'Ibn al-Aṯīr, *Nihāya* I 142 ; L. A. s. v. *djbr* V 182.

71. V. à ce sujet la formule décisive donnée ap. Fakhr al-dīn al-Rāzī, *Ma'ālim uṣūl al-dīn*, chap. II § 10 (éd. Caire 1323, autre recension du Muḥaṣṣal, même éd. 9). Après avoir énuméré les éléments subjectifs de la démonstration traditionnelle, il dit : « Il s'ensuit que les preuves traditionnelles ne donnent que des probabilités (*ẓanniyya*) tandis que les preuves de raison ont une force apodictique ; la probabilité ne peut être opposée à la connaissance apodictique ». Le principe du Kalām est toujours : *al-dalā'il al-naqliyya lā-tufīd al-yaqīn*, al-Idjī-Djordjānī, *Mawāqif* (Stamboul 1239) 79.

72. *Al-Islām wal-naṣrāniyya ma' al-'ilm wal-madaniyya* (Caire, sans date, imprimé après la mort de l'auteur) 56.

73. Cf. Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegung im Islam* (Leipzig 1899) 64-75 = ZDMG LII 528-539.

74. Ap. Ibn Teïmiyya dans la grande 'Aqīda ḥamawiyya, *Madjmū'at al-rasā'il al-kubrā* I 468 inf.

75. Subkī, *Tabaqāt al-Chāfi'igya* I 241,5.

76. Un célèbre traditionniste, Abū Suleïmān al-Khaṭṭābī al-Bustī († 388-998) écrivit un livre : *al ghunya* (et non *al-ghaïba*, comme on lit ap. *Abu-l-maḥāsin ibn Taghri Birdī*, *Annals*, éd. W. Popper, Berkeley 1909, 578, 15) *'an al-kalām wa-ahlihi*, « De la superfluité du kalām et de ses gens ». *Subkī*, ibid. II 218, 15.

77. Sur les sources de la métaphysique et de la philosophie de la nature des Mu'tazilites, nous avons depuis peu à signaler les études de S. Horovitz : *Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām* (Breslau 1909) ; cf. aussi les remarques de *M.Horten* dans Orient. Literaturzeitung XII 391 ss. et le livre récent du même auteur : *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam* (Bonn 1910 ; « Renaissance und Philosophie » III).

78. *Kitāb al-ḥayawān* II 48.

79. *Mawāqif* l. c. 448

80. Cf. S. Horovitz l. c. 12. Horten ZDMG LXIII 784 ss.

81. V. ci-dessus n. 48 et 49.

82. Maïmūnī, *Dalalāt al-ḥā'irīn* I c. 69 in init.

83. Djordjānī sur *Mawāqif* 512, 3 ab inf.

84. Ibn Ḥadjar al-Heïtāmī, *Fatāwī ḥadīṯiyya* (Caire 1307) 35.

85. Dans *Itḥāf al-sādat al-muttaqīn* (éd. Caire 1302) X 53.

86. *Mawāqif* 506.

87. Les formules à rejeter du principe de causalité sont réunies ap. Senūsī (environ fin du xv° siècle), *Les Prolégomènes théologiques*, édité et traduit par J.-D. Luciani (Alger 1908) 108-112. Senūsī, dont les abrégés passent pour les œuvres fondamentales de la dogmatique orthodoxe, a, comme le montre la liste de ses ouvrages (Belkacem al-Hafnaoui, *Biographies des savants musulmans de l'Algérie* I 185 pénult.), consacré en outre à la réfutation de la causalité un ouvrage de doctrine plus spécial où « il repousse par des arguments péremptoires la doctrine de l'action de causes constantes ».

NOTES DU CHAPITRE IV

1. *Ibn Sa'd* I, I, 145, 13.
2. Ibid. III, I, 77.
3. Ibid. 158.
4. V. *Die Handwerke bei den Arabern* dans Globus LXVI, n° 13.
5. *Ibn Sa'd* III, I, 117.
6. Nawawī, *Tahdīb* 217, 4 ; v. aussi Sa'īd b. al-Musayyab, 284, 4 ab inf. Cf. *Ibn Sa'd* V, 305, 4 ss. H. Lammens, dans ses *Études sur le règne du Calife Mo'awiya* offre des exemples caractéristiques à d'autres égards, I, 148 ; 152, n° 5 ; 165 ss. ; 177 ; 233 ss. (= Mélanges Beyrouth II, 40 ; 44 ; 57 ss. ; 69 ; 125 ss.). Cf. aussi Mas'ūdī, *Prairies d'Or* IV, 254 s.
7. *Annali dell'Islam* II, 399, 405, 543.
8. Ibid. II, 1080 ss.
9. *Ibn Sa'd* V, 50, 27. V. aussi, sur les mobiles complexes du mouvement guerrier, la critique de *Nöldeke* sur l'ouvrage de Caetani, WZKM XXI, 305.
10. *Tahdīb* 362, 6.
11. Ibid. 519, 8. Très important est le ḥadīṯ dans Bukh. *Djihād*, n° 36, où le Prophète exprime son inquiétude à cause des « bénédictions de la terre et de la magnificence du monde » qui seront après sa mort le partage des croyants, et cette inquiétude est calmée par l'espoir que les trésors qui seront acquis seront pieusement dépensés.
12. *Ibn Sa'd* IV, I, 166.
13. Ibid. 169, 8, 24. Abu-l-Dardā disait : « Quiconque possède deux dirhems aura, au jour de la résurrection, à rendre un compte plus méticuleux que celui qui n'aura à lui qu'un seul dirhem » (*Ibn Sa'd* VI, 200, 15).
14. Ibn Quteïba, *'Uyūn al-akhbār*, 375, 10.
15. Cf. *Ibn Sa'd* II, II, 125, 10 ss.
16. Ibid., IV, II, 9 ss., différentes versions. (Cette règle du Prophète est attribuée, suivant les récits, à l'un ou à l'autre des Compagnons, par exemple à 'Oṯmān b. Maẓ'ūn, *Ibn Sa'd* III, I, 287, 21, à 'Abdallāh b. 'Omar, *Muh. Stud.* II, 396, note 1.) Le récit sur le fils de 'Amr suppose la compilation du Qorān déjà faite : 'Abdallāh veut le réciter journellement en entier ; le Prophète trouve suffisant de le parcourir mensuellement, ou au plus en dix ou six jours (Exemple d'une mention élogieuse concernant des hommes pieux qui récitaient le Qorān entier en 5, 6 et 7 jours, *Ibn Sa'd* VI, 49, 6 ; 58, 12 ; 60, 24. Pendant le Ramaḍān, on fait davantage ; on a coutume d'achever le Qorān toutes les deux nuits). La remarque, ibid. IV, II, 11 ult., que 'Abdallāh savait lire le *syrien*, indique peut-être l'influence *chrétienne* exercée sur ses tendances ascétiques.
17. *Musnad Aḥmed* II, 64, *là ṣāma man ṣāma al-abada.*
18. Māwerdī, *A'lām al-nubuwwa* (Caire 1319), 153.
19. *Muh. Studien* II, 395.
20. *Usd al-ghāba* V, 132, 7 ; cf. *Ibn Sa'd* IV, II, 17, 13. Sur le sujet et le contexte de cette parole, v. les ḥadīṯ communiqués par J. Horovitz, *Spuren grieschicher Mimen im Orient* (Berlin 1905), 78-9.
21. C'est toujours l'idée de la *Sunna* que l'on fait prévaloir en recommandant la

vie conjugale ; le célibat est *contraire à la Sunna* ; la vie monacale, *rahbāniyya*, rentre dans la *bid'a* (v. chap. VI), *Ibn Sa'd* V, 70, 6 ; *al-rahbāniyya al-mubtada'a* (Ibn Quteïba, *'Uyūn al-akhbār*, 375, 12, cf. *Muh. Stud.* II, 23, note 6). L'ascète célibataire, malgré sa piété légale à d'autres égards, est blâmé comme *tārik al-Sunna* (qui se sépare de la Sunna) (Yāfi'ī, *Rawd al-rayāḥīn*, Caire 1297, 28, 8). C'est d'autant plus frappant que 'Abdallāh b. 'Omar, autrement l'idéal du fidèle de la Sunna, avait primitivement l'intention de mener la vie du célibat (*Ibn Sa'd* IV, I, 125, 19). Il est rapporté du Compagnon Abū-Berza, par Ibn al Djawzī (le passage m'échappe malheureusement), la parole suivante, prise en mauvaise part, il est vrai : S'il ne me restait qu'un jour avant ma mort, je ne voudrais rencontrer Allāh que comme homme marié (c'est-à-dire : même un jour avant ma mort, je conclurais encore un mariage), car j'ai entendu le Prophète dire : Les plus mauvais d'entre nous sont les célibataires (*chirārukum 'uzzābukum*). C'est en vertu de telles sentences, ordinairement non reconnues pour authentiques par la critique traditionnelle, mais dont le contenu est approuvé, que l'on tient les célibataires pour indignes de remplir le rôle d'Imām dans les liturgies canoniques (*Revue du Monde musulman* V, 32, 9 ab inf.). Il est toujours à remarquer que, dans le système de l'ascétisme islamique, le mépris de la vie conjugale est exclu de ce domaine (cf. les données rassemblées ap. Lammens *Mo'āwiya*, 165 = Mélanges Beyrouth II, 57, note 8, et les exemples tirés des Légendes des saints ap. C. Trumelet, *L'Algérie légendaire* [Alger 1892], 436, 442). Très caractéristique à cet égard est la prière que fait à la Ka'ba un homme connu comme ascète (*zāhid*) ap. Subkī, *Ṭabaqāt al-Chāfi'iyya* III, 289, 18. Comparer aussi les données intéressantes de E. Doutté, *Les Marabouts* (Paris 1900), 84 ss. et E. Montet, *Le culte des Saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc* (Genève 1909, dans le livre jubilaire de l'Université de Genève), 39, 66.

22. Les justifications sont données dans mon article, *L'ascétisme aux premiers temps de l'Islam* (*Revue de l'Hist. des Relig.*, 1898, XXXVII 314, ss.).

23. *Muh. Stud.* II, 394.

24. *Arab. Hschr. Gotha*, n° 1001, fol. 93.

25. *Ibn Sa'd* IV, I, 19, 15 ss. donne une information très caractéristique.

26. V. là-dessus *Revue de l'Hist. des Relig.* XXVIII, 381.

27. Le n° 31 des « *Quarante Traditions* » de Nawawī est l'enseignement suivant du Prophète : Un homme vint lui demander : « Indique-moi une action qui, si je la fais, me vaudra l'amour de Dieu et des hommes. » — « *Renonce au monde et Dieu t'aimera* ; renonce à ce qui est entre les mains des hommes et les hommes t'aimeront. » Cette parole ne se trouve pas dans les recueils d'un choix plus sévère et n'est attestée que dans l'ouvrage traditionnel d'Ibn-Mādja ; ce qui prouve qu'au IIIe siècle, elle n'était pas reconnue partout comme une parole authentique du Prophète.

28. Djāḥiẓ, Tria Opuscula, éd. Van Vloten, 132 ss. (= *Rasā'īl*, éd. Caire, 1324, 125), attache une importance particulière à ce que le Prophète n'était point d'une nature maussade, mais se montrait toujours d'humeur accessible. Zubeïr b. Bekkār († 256/870) composa une monographie sur les plaisanteries du Prophète (*Fihrist*, 110, 6) à laquelle est empruntée la citation faite par Qasṭallānī, commentaire de Bukhārī, IX, 500, 8.

29. Cf. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Korans*, 170, note. Données très intéressantes ap. Ibn-Qaïyim al-Djawziyya, *Kitāb al-djawāb al-kāfī* (Caire, sans date), 171.

30. Ce n'est pas sans intention tendancieuse que, par exemple, dans les infor

mations sur Abū-Bekr, *Ibn Sa'd* consacre trois pleines pages (III, I, 133, 25 à 136, 5) exclusivement à établir par des documents ce fait en soi complètement indifférent, que le pieux Khalife avait coutume de traiter sa barbe par des moyens cosmétiques (Dans les biographies d'autres Compagnons ce point est aussi traité avec abondance). Le caractère tendancieux de tels renseignements est visible, lorsqu'on constate ibid., 150, 21, que « des gens d'entre les insensés récitateurs du Qorān (c'est-à-dire des cagots) sont d'avis qu'il est défendu de se teindre la barbe ». Des traditions du premier genre doivent donc, en grand nombre, servir d'arguments triomphants contre ces dévots. Naturellement on enregistre aussi fidèlement des exemples de l'attitude contraire, p. ex. VI, 201, 12 ; 231, 13, etc.

31. *Ibn. Sa'd* III, II, 103.

32. *Ibid.* IV, II, 29, 10 ; VI, 17, 17, et très fréquemment.

33. *Ibid.* V, 85, 5.

34. Cf. la dissertation de Hubert Banning, *Muḥ. ibn al-Ḥan.* (Erlangen 1909), 73 sup. ; sur sa cupidité, *ibid.*, 68, dans la satisfaction de laquelle il voulait trouver un dédommagement de l'abandon de ses prétentions.

35. Ils sont ordinairement qualifiés *qurrā'*, littéralement quelque chose comme *récitateurs* (*du Qorān*). De tels *qurrā'* sont mentionnés dans l'entourage du Prophète et sont plus précisément caractérisés comme des gens qui « le jour, puisaient de l'eau (*yasta'ḏibūna*) et ramassaient du bois pour le Prophète (cf. Jos. 9, 21, 23, 27), et qui la nuit se tenaient devant les colonnes (ZDMG LV, 505) et priaient » (*Ibn-Sa'd* III, I, 36 ult., 38, 8, 14). Cette qualification est étendue en général aux gens qui, méprisant tous les intérêts profanes, se consacrent aux pratiques pieuses et à une vie ascétique et contemplative ; cf. par ex. *Ibn Sa'd* VI, 255, 18 : Dāwūd al-Ṭā'ī ne ressemblait pas (dans sa mise) aux *qurrā'* (il est ici question des ascètes en général). Les libres-penseurs ou les gens de mentalité profane expriment par ce mot, dans un sens péjoratif, l'idée de *cagot* (ci-dessus p. 55). — Le verbe *qara'a* à la V[e] forme *taqarra'a*, et avec élision du hamza *taqarrā*, est synonyme de *tanassaka*, se vouer à la vie ascétique. (Qālī, *Amālī* III, 47 pénult.) Quand le grand philologue Abū 'Amr ibn al-'Alā se consacra à l'ascétisme (*lammā taqarra'a*), il livra au feu les gigantesques matériaux philologiques qu'il avait rassemblés (*Djāḥiẓ*, dans les Abhandl. zur arab. Phil. I, 139, 9) tout comme Dāwūd al-Ṭā'ī, mentionné ci-dessus, lorsqu'il devint *'ābid* (*ta'abbada*), ne voulut plus rien savoir des sciences (même du Ḥadīṯ) où il excellait précédemment (*Ibn Sa'd*, l. c.).

36. *Ibn Sa'd* VI, 202, 18. Cf. le même Abū-Isrā'īl mentionné au sujet d'une parole recommandant d'éviter les ornements de toilette superflus lors de la prière, *ibid.* 231, 15.

37. *Ibid.* 111, 6.

38. *Ibid.* 127, 22 ; 131, 14 ; 133, 11, 18, 25. Également caractéristique est le motif religieux de son aversion pour la poésie (cf. aussi 53, 17). L'article qui le concerne dans Ibn Sa'd est très instructif au point de vue de la connaissance des façons dont s'affirmait la tendance ascétique à cette époque.

39. Voir les biographies des anciens Khalifes et des Compagnons dans les *Ṭabaqāt* ṣūfies. Parmi eux, '*Alī* surtout est le modèle de la vie ascétique, non seulement pour les peintures de caractères empreintes de telles tendances, mais aussi dans le souvenir populaire (cf. particulièrement Qālī, *Amālī* II, 149, 9 ss.). Même en dehors des ensembles tendancieux, les enjolivements ascétiques ne sont pas rares dans les biographies. On peut citer comme exemple la peinture des derniers moments du Compagnon *Mu'ād b. Djebel*, à qui Muḥammed confie l'islamisation du Yémen et qui avait combattu maintes fois aux côtés du Prophète.

La peste qui sévit en Syrie enleva beaucoup des membres de sa famille, et lui-même à la fin. Aux derniers moments de sa vie on le fait parler de l'*amour de Dieu*; et l'on place dans sa bouche, au moment où la mort va l'atteindre, le discours suivant : « Sois la bienvenue, ô mort ! sois la bienvenue, visiteuse amie, qui me joins dans la pauvreté ! O mon Dieu ! tu le sais, je t'ai toujours craint, mais aujourd'hui j'espère ardemment en toi. Je n'ai pas aimé le monde ni la longue vie en ce monde pour creuser des canaux et planter des arbres, mais pour avoir soif dans le flamboiement de la chaleur de midi, pour affronter les heures (pénibles) et à cause de l'affluence des *'ulamā* aux assemblées de *Dikr* » (Nawawī, *Tahdīb*, 561). Les biographes de tendances pieuses dotent volontiers les guerriers de l'Islām de traits qui complètent leur bravoure et leur héroïsme par des qualités de piété ascétique. Ceci caractérise la littérature ascétique jusqu'à l'époque la plus récente. Même *Nūr al-dīn* et *Saladīn* occupent les plus hautes places dans la hiérarchie des saints (*Yāfi'ī*, l. c., 285 sup.), en vertu du même droit qui avait fait mettre, dès une époque plus ancienne, 'Alī au nombre des saints.

40. *Usd al-ghāba* III, 88, s. v. 'Āmir b. 'Abd-al-Qaïs.

41. V. mon *Diwān des Huṭeï'a*, 218 (sur 79, 7); aux indications qui s'y trouvent j'ajoute encore les vers cités ap. Djāḥiẓ, *Ḥayawān* V, 145, 3, VI, 121 pénult. Le même sujet est traité par L. Cheïkho dans sa revue *al-Machriq* XI (1908).

42. Cf. plusieurs preuves dans *Revue de l'Hist. des Relig.* XXVIII, 381.

43. Un exemple dans *Machriq* XII, 611, 7 ab inf. Cf. aussi Munk, *Guide des égarés* II, 304, n° 2. Aṯwāb al-siyāḥa est synonyme d'*habits monastiques*, par opposition avec les habits du siècle, Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān* II, 165, 1, s. v. *'aqrab*. On dit au figuré, dans ce sens, du corbeau pris comme oiseau de deuil, qui se tient dans les ruines et a un plumage *noir*, qu'il fait une *siyāḥa* (*Journ. As. Soc. of Bengal*, 1907, 176, 7 ab inf.).

44. *Notice of the writings of... al-Ḥārith... al-Muḥāsibī, the first Ṣūfī Author*, dans les « Transactions of the third International Congress for the History of Religions » (Oxford 1908) I, 292 ss.

45. *Ibn Sa'd* III, I, 208, 26.

46. On rapporte de *'Abdallāh b. Mas'ūd*, l'un des plus pieux Compagnons du Prophète, qu'il s'abstenait de tout jeûne surérogatoire (non exigé strictement par la loi) et en donnait comme raison qu'il attachait plus de poids à la prière, que le jeûne affaiblissait trop et pouvait aisément faire tort à la prière. *Ibn Sa'd*, ibid., 109, 25. Le même 'Abdallāh défend aussi à Mi'dad et à ses compagnons (ci-dessus, p. 270) les pratiques ascétiques au cimetière ; *Ibn Sa'd* VI, 111, 6.

47. *Ṭabarī* I, 2924, 9 ; *Usd al-ghāba* V, 286.

48. *Ibn Sa'd* V, 225, 4.

49. Ṭabarsī, *Makārim al-akhlāq*, 66.

50. Développements plus complets sur ces matières dans mon article, utilisé ici : *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Ṣūfismus*, WZKM. (1899) XIII, 35 ss.

51. Cette comparaison est employée dans deux sens : outre celui rapporté au texte (Subkī, *Mu'īd al-ni'am*, 224, 4 ; Yāfi'ī, l. c., 315 ult., d'après Sahl al-Tustarī), on rencontre aussi l'image appliquée à l'adepte qui, à l'égard de son *maître*, se comporte comme le cadavre entre les mains du laveur des morts, c'est-à-dire résigne complètement sa volonté à celle du cheïkh, p. ex. 'Abd-al-Karīm al-Rāzī (disciple de Ghazālī) ap. Subkī, *Ṭabaqāt* IV, 258 ult. La thèse invraisemblable d'après laquelle l'expression analogue qui se rencontre dans les constitutions de l'Ordre des Jésuites (perinde ac cadaver) serait empruntée à la règle des confréries ṣūfies a été encore soutenue récemment par *Bonet-Maury*, *Les Confréries*

religieuses dans l'Islamisme, etc., dans les « Transactions of the third international Congress for the History of Religions » II, 344 ; *D. B. Macdonald* (p. 219 de l'ouvrage qui sera mentionné ci-dessous, note 63), tient aussi pour assuré que la règle de l'Ordre des Jésuites procède de celles des confréries ṣūfies. La possibilité d'une influence du Ṣūfisme islamique sur la mystique chrétienne a été aussi admise nouvellement par Carra de Vaux et rendue plus vraisemblable par des arguments tirés de synchronismes (*La doctrine de l'Islam*, 247-8).

52. Ghazālī, *Iḥyā* IV, 445.

53. Muḥibbī, *Khulāṣat al-aṯar* III, 148. Sufyān b. 'Uyaïna enseigne : Ton souci de la nourriture du lendemain t'est compté comme péché : *fikruka fī rizqi ghadin yuktabu 'aleïka khaṭī'atan* (Ḏahabī, *Taḏkiratal- ḥuffāẓ* III, 8).

54. Qucheïri, *Risāla fī 'ilm al-taṣawwuf* (Caire 1304), 243, 10 ab inf. ; 'Abdalqādir Djīlānī, *Ghunya* (Mekke 1314) II, 151 ; Behā al-dīn al-'Āmilī, *Kechkūl* (Būlāq 1288) I, 94 ult., d'après Chiblī.

55. Ḏahabī, *Taḏkira* IV, 39.

56. Une des plus anciennes peintures de l'idéal ascétique est contenue dans une longue exhortation (*waṣiyya*) apocryphe du Prophète à Usāma b. Zeïd, qui nous est parvenue en deux versions (ap. Suyūṭī, *al-La'ālī al-maṣnū'a fi-l-aḥādīṯ al-mawḍū'a* [adaptation d'une œuvre similaire d'Ibn-al-Djawzī, Caire 1317] II, 166-7) ; l'une est aussi reproduite par les *Ikhwān al-ṣafā* (Bombay 1306, I, II, 98).

57. *Revue de l'Hist. des Relig.*, XL, 177.

58. *Ṣūf* est le vêtement des *pauvres* aussi bien que des *pénitents* (*'Uyūn al-akhbār*, 317, pénult., 352, 6) ; les forçats étaient aussi couverts de vêtements de *ṣūf* (*Ibn Sa'd* VIII, 348, 21 ; *Aghānī* V, 18, 20). Abū-Mūsā al-Ach'arī dit à son fils : « Si tu nous avais vus en compagnie de notre Prophète quand la pluie nous atteignait, tu aurais senti une odeur de mouton qui venait de nos vêtements de *ṣūf* (humides). » Par là doit être caractérisée la manière de vivre ascétique de l'entourage du Prophète (*Ibn Sa'd* IV, I, 80, 18).

59. V. *Nöldeke* dans ZDMG, XLVIII, 47.

60. Djelāl al-dīn Rūmī, *Quatrains*. Les citations faites ici sont prises à l'adaptation hongroise des *Rubā'iyyāt ḥaẓreti Mewlānā* (Stamboul 1312, édition du journal persan *Akhter*) par le professeur *Alexander Kégl* (Budapest 1907 ; Abhandlungen der Ungar. Akad. d. Wiss., 1re série, vol. XIX, n° 10).

61. Ibid.

62. *Wudjūduka ḏanbun lā yuqāsu bihi ḏanbun ākharu* (ap. 'Abdalqādir Djīlānī, *Sirr al-asrār* [autre recension de la Ghunya] I, 105.

63. Une analyse psychologique des états du ṣūfisme vient d'être donnée par Duncan B. Macdonald dans les VIe et VIIe leçons (« Saints and the ascetic-ecstatic life in Islam ») de son livre *The religious attitude and Life in Islam* (Chicago 1909), 156-219.

64. *Masnawi-i-ma'nawī* translated by E. H. Whinfield (Londres 1887), 52.

65. *Dīwāni Chems-i-Tebrīzī* (éd. Nicholson, Cambridge 1898), 124.

66. Ferīd al-dīn 'Aṭṭār, *Taḏkirat al-awliyā* (éd. Nicholson, Londres-Leyde 1905-1907) II, 216, 8.

67. *Der Dīwān des... Ḥāfiẓ*, édité par Rosenzweig-Schwannau (Vienne 1858-64) I, 324 (= *Ghazelen auf dāl*, n° 11).

69. Cf. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde* I (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, t. XXIII), 211, note 2.

70. Cf. l'explication de Chāḏelī ap. Yāfi'ī, *Rawḍ al-rayāḥīn*, 289 (différents degrés de l'ivresse divine).

71. Ghazālī *Iḥyā* IV, 348, 3 ; *Tadkirat al-awliyā* II, 156, 9.

72. Tiré des quatrains de *Djelāl al-dīn Rūmī* (d'ap. Kégl, ci-dessus, n. 60).

73. L'idée de l'amour de Dieu comme but suprême de la vie musulmane a été présentée au point de vue orthodoxe, et sûrement non sans intentions polémiques contre le Ṣūfisme qui y est opposé, par le Ḥanbalite Ibn-Qaïyim al-Djawziyya dans son traité éthique *Kitāb al-djawāb al-kāfī li-man sa'ala 'an al-dawā al-chāfī* (Caire, Imprimerie du Taqaddum, sans date), 141-147 ; 168-170.

74. *Journal asiat.*, 1879, II, 377 ss., 451.

75. Une des œuvres les plus anciennes de ce genre est le livre des *Ḥaqā'iq al-tafsīr* (vérités de l'interprétation des Écritures) d'Abū-'Abd al-raḥmān al-Sulamī, de Nīsābūr († 412/1021 ; Brockelmann, *Gesch. d. arab. Liter.* I, 201). « Il y mit — dit un historien orthodoxe — des idées funestes et les explications allégoriques des *Bāṭiniyya* » (Dahabī, *Tadkirat al-ḥuffāẓ* III, 249). Un ouvrage de ce Sulamī, qui fabriqua aussi des ḥadīṯ de tendances ṣūfies (Zeitschr. f. Assyr., XXII, 318) est cité sous le titre *Sunan al-ṣūfiyya* (ap. Suyūṭī, *al-La'ālī al-maṣnū'a* II, 178 M.) ; c'est, selon toute apparence, le gîte des ḥadīṯ ṣūfis introduits par lui. Un commentaire du Qorān de nuance ṣūfie, célèbre et accessible même par des éditions imprimées (la première de *Būlāq*, 1283, en 2 vol.), où l'on peut au mieux étudier l'esprit et les tendances de cette exégèse, est le *Tafsīr* de *Muḥyī al-dīn ibn-'Arabī* de Murcie († 638/1240 à Damas). Un ouvrage très souvent cité dans la littérature musulmane et représentant la même tendance est le livre des *Ta'wīlāt al-Qor'ān* de 'Abdarrazzāq al-Kāchī ou al-Kachānī, de Samarqand († 887/1482), dont subsistent plusieurs manuscrits (Brockelmann, l. c., II, 203, n° 9). L'allégorie, rapportée dans notre texte, de la ville pécheresse et des trois messagers divins est empruntée à ce dernier ouvrage.

76. Au vers 626 de sa *Tā'iyya-Qaṣīda*, célèbre dans les milieux ṣūfis (Dīwān, éd. Beyrouth, 120, 8).

77. *Mun. Stud.* II, 14. Il y a cependant, même dans la tradition sunnite, des informations d'après lesquelles le Prophète favorisa certains Compagnons d'enseignements qu'il cacha aux autres. C'est d'un tel privilège que jouissait en particulier *Ḥudeïfa b. al-Yamān*, qui porte aussi le titre de *ṣāḥib al-sirr* ou de *ṣ. sirr al-nabī* (possesseur du secret du Prophète) (Bukhārī, *Isti'dān*, n° 38, *Faḍā'il al-aṣḥāb*, n° 27). Il est intéressant de voir que les théologiens ont donné à cette information, qui ne peut signifier qu'une chose, à savoir que Ḥudeïfa reçut du Prophète un enseignement *ésotérique*, le sens suivant : Muḥammed aurait révélé à ce Compagnon les noms des personnes équivoques (*munāfiqūn*), par conséquent aucun enseignement religieux ésotérique (Nawawī, *Tahdīb*, 200, 5). Mais de fait, nous voyons Ḥudeïfa figurer comme autorité dans de nombreux ḥadīṯ apocalyptiques et eschatologiques. Dans le Kanon de *Muslim* (V, 165), au chapitre des « Prérogatives de '*Abdallāh b. Dja'far* », l'information suivante concernant cet homme a trouvé place : « Un jour, le Prophète me fit asseoir derrière lui sur sa monture ; alors il me murmura en secret (*asarra lī*, correspondant à l'hébr. *lākhach*, *lekhīchā* dans un contexte analogue) un ḥadīṯ que je ne devais communiquer à personne. » Bukhārī n'a pas accepté ce récit. Il est à remarquer que ce 'Abdallāh b. Dja'far n'avait que 10 ans au moment de la mort du Prophète.

78. Les éléments plotiniens du système ṣūfī de Muḥyī al-dīn ibn 'Arabī sont recherchés par le savant espagnol Miguel Asin Palacios dans *La Psicologia segun Mohidin Abenarabi* (Actes du XIV[e] Congrès internat. des Orientalistes. Alger, 1905, III, 79-150).

79. *Fihrist*, 118, 119, 136. Cf. sur cette littérature Hommel dans les *Verhandlungen des VII. Orientalistenkongr.* (Vienne 1887). Sect. sém., 115 ss. La curiosité

scientifique des lettrés s'intéresse à l'apparition du Buddha (Djāḥiẓ, *Tria Opuscula*, éd. Van Vloten, 137, 10).

80. *Aghānī* III, 24.

81. *Transactions of the ninth International Congress of Orientalists* (Londres, 1893) I, 114.

82. *Ueber die philosophischen Gedichte des Abū-l-'Alā al-Ma'arry* (Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. W. Phil. hist. Cl. CXVII, nº VI. Vienne, 1888), 30 ss.

83. Djāḥiẓ, *Ḥayawān* IV, 147, Rosen dans *Zapiski* VI, 336-340.

84. P. ex. les récits donnés ap. *Yāfi'ī*, l. c., 208-211. Au même cycle se rattache le conte du « roi turc et de son gendre » le grand ascète ap. Ibn Arabschah, *Fructus Imperatorum* (éd. Freytag, Bonn, 1832) I, 48-53.

85. Qurṭubī, *Tadkira*, adapt. de Cha'rānī (Caire, 1310), 15 inf.

86. *Mesnevī* (Whinfield), 182. Exposé pittoresque d'un épisode des légendes merveilleuses d'Ibr. b. Edem dans le Delhi Archaeological Museum, *Journ. Roy. As. Soc.*, 1909, 751. (Cf. aussi maintenant ibid., 1910, 167.)

87. Pour le distinguer de la mort physique, du grand *fanā*, (*al f. al-akbar*) ils appellent cet état « le petit f. » (*al-fanā al-aṣghar*). Cf., sur le rapport de l'idée de *fanā* avec le Nirwāna, la judicieuse remarque du comte *E. v. Mülinen* dans la *Türkische Bibliothek* de G. Jacob XI, 70.

88. *Mesnevī*, l. c., 159.

89. D'Ibrāhīm b. Edem est cette sentence : la méditation est le pèlerinage de la raison (*ḥaddj al-'aql*).

90. *'Aṭṭār*, l. c., 184, 8 ; cf. *Oltramare* l. c. 116 : « Connaître intellectuellement Brahman, c'est un propos absurde ; car toute connaissance suppose une *dualité*, puisque dans toute connaissance il y a le *sujet* qui connaît et l'*objet* qui est connu. »

91. Dans le but de justifier leurs conceptions et leurs institutions, dès les premiers temps de l'Islām, les milieux ṣūfīs ont forgé cette légende : Quand Muḥammed annonça aux pauvres (*fuqarā*) qu'ils entreraient au paradis avant les riches (*Muh. Stud.* II, 385 sup.), ils tombèrent en extase et déchirèrent leurs vêtements (manifestation de l'état extatique, WZKM, XVI, 139, n. 5). Alors l'ange Gabriel descendit du ciel et dit à Muḥammed que Dieu revendiquait sa part des morceaux. Il en emporta un et le suspendit au trône de Dieu. C'est là le modèle du vêtement du Ṣūfī (khirqa). Ibn-Teïmiyya, *Rasā'il* II, 282.

92. *Sacred Books of the East* XII, 85-95.

93. Kremer, *Kulturgeschichtl. Streifzüge*, 50 ss. Cf. pour le Rama Prasad hindou *The Science of Breath and the Philosophy of the Tatwas*, translated from Sanskrit (Londres, 1890).

94. Cf. là-dessus mon article *Le Rosaire dans l'Islam* (Revue de l'Histoire des Religions, 1890, XXI, 295 ss.).

95. Snouck Hurgronje, *Arabië en Oost Indië* (Leyde, 1907), 16 : Revue de l'Hist. des Rel., 1908, LVII, 71. Sur cette branche du Ṣūfisme, v. maintenant la dissertation faite à Leyde par D. A. Rinkes, *Abdoerraoef van Singkel. Bijdrage tot de Kennis van de mystiek op Sumatra en Java* (Heerenveen, 1909).

96. Cf. aussi maintenant l'important exposé de R. A. Nicholson, *The oldest Persian Manual of Sufism* dans les « Transactions of the third International Congress for the History of Religions », I, 293 ss.

97. *A historical enquiry concerning the Origin and Development of Sufiism* (Journ. Roy. As. Soc. 1906, 303-348).

98. Subkī, *Ṭabaqāt* III, 239 ult.

99. Un mystique du ɪᴠᵉ siècle de l'Hég. *Abū-Sa'īd ibn al-'Arabī* de Baṣra

(† 340/951) s'explique sur ce point : « Ils (les Ṣūfīs) emploient l'expression *al-djam'*, concentration, quoique chacun en ait une conception différente. Il en est de même du *fanā*. Ils emploient le même terme, mais l'entendent diversement. Car le sens de ces mots est illimité. Ils sont (des exposants) de la connaissance intuitive : or la connaissance intuitive ne peut se limiter. » *Dahabī*, l. c., III, 70.

100. Voyez l'exposition de ce principe chez un de ses plus anciens partisans, al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī († à Baghdād 243/857) ; *Subkī*, l. c., II, 41 pénult. — Les *qulūb* (cœurs) jouent dans l'éthique de l'ascétisme musulman le rôle le plus important. Cela est visible par les seuls titres des productions littéraires. V. là-dessus *Revue des Études juives* XLIX, 157.

101. V. en particulier Jacob, Türkische Bibliothek IX, *Beiträge zur Kenntnis des Ordens der Bektaschis*, et récemment du même *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen* (Munich 1909, Abhandl. d. k. Bayer. Akad d. Wiss. Ire série, tome XXIV, IIIe partie), spécialement p. 43 sur des analogies gnostiques.

102. *Oltramare*, l. c., I, 214 : « A partir du moment où la connaissance s'est éveillée en moi, où je me suis uni à Brahman, il n'y a plus pour moi d'actes ni d'obligations ; il n'y a plus ni véda, ni pluralité, ni monde empirique, ni samsāra » ; ibid., 356 : « Tout alors lui (au yogin) devient indifférent. Dans le monde physique d'abord : « Il n'y a plus pour lui d'aliments prohibés ou prescrits ; tous les sucs sont pour lui sans suc »... Dans le monde moral aussi : « La méditation du yogin libère de tous les péchés, quand même le péché s'étendrait sur de nombreux *yojana*. »

103. P. ex. chez le gnostique Epiphanes, fils de Karpokrates. La considération du Très-Haut rend toutes les œuvres extérieures indifférentes et sans conséquence. D'où rejet de toute légalité et de tout ordre moral. Même les dix commandements sont méprisés. La γνῶσις μοναδική, l'union de l'esprit avec l'Unité suprême, l'élève au-dessus de toutes les formes limitatives de religion. Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme* (Berlin, 1838), 358-9.

104. *Stromata*, III, 5.

105. Cf. Subkī, *Mu'id al-ni'am*, éd. Myhrman, 178 s.

106. *Djelāl al-dīn*, Quatrains. C'est une plainte qui revient toujours dans la littérature ṣūfie elle-même, que beaucoup d'éléments indignes se joignent à cette cause et mésusent de leur affiliation pour des buts terrestres.

107. Cf. un exemple ancien ap. Sprenger, *Moḥammad*, *III*, CLXXIX, note (Chiblī). Les Malāmatī ne doivent cependant pas être confondus avec la confrérie des Malāmī, répandue en Turquie, sur laquelle Martin Hartmann a donné récemment des renseignements importants, *Der Islamische Orient* III (Index, s. v.).

108. *Mesnevī* (Whinfield), 91.

109. Ouvrage analysé par René Basset, *Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes* (Alger, 1905), 1 ss.

110. Hartmann, *Der Islamische Orient* I, 156 ss.

111. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, 65 ss.

112. 'Aṭṭār, *Taḏkirat al-awliyā* II, 177, 11 ss. C'est contre cela que semble dirigée la polémique de l'adversaire des Ṣūfīs, *Ibn-Teïmiyya*, qui accuse l'adepte du Ṣūfīsme de présomption : *innahu ya'khuḏu min ḥeïṯu ya'khuḏu al-malak allaḏī ya'tī al-rasūla*, « il veut puiser sa connaissance à la même source où la puise l'ange qui visite le Prophète », c'est-à-dire dans une communication divine directe (*Rasā'il* I, 20).

113. *Chamsī Tebrīzī*, 124.

114. 'Aṭṭār, *Taḏkirat al-awliyā* II, 159, 12. *Ibn Teïmiyya* (l. c., I, 148 sup.)

mentionne des Ṣūfīs qui portent une véritable haine aux Prophètes, spécialement à Muḥammed, parce qu'il « *a apporté la séparation* (*farq*) *entre les hommes*, et châtiait tous ceux qui ne s'y ralliaient pas ».

115. Mesnevī (Whinfield), 83.

116. V. le texte dans *Ẓāhiriten*, 132. Cf. aussi Jacob, *Türkische Bibliothek*, IX, 23.

117. *Djelāl al-dīn*, Quatrains.

118. Ap. *Ibn Teïmiyya*, l. c., I, 145 : *al-qur'ān kulluhu chirk wa-innamā al-tawḥīd fī kalāminā.*

119. Browne, *A literary History of Persia*, II, 268.

120. Ed. *Rosenzweig-Schwannau*, I, 585 (Dāl, n° 108).

121. Ap. Ethé, *Sitzungsberichte der bayerischen Akad. d. Wiss. Phil. Cl.* II (1875), 157.

122. Cf. Friedrich Rosen, *Die Sinnsprüche 'Omars des Zeltmachers* (Stuttgart et Leipzig 1909), spécialement les poésies traduites p. 118 ss.

123. *Mesnevī* (Whinfield), 53.

124. *Ḏahabī*, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ*, IV, 15 : *yuchawwichūna 'alaïnā awqātanā.*

125. *Journ. Roy. As. Soc.*, 1906, 819 ; cf. les chapitres où est développé ce courant d'idées dans Ghazālī, *Iḥyā 'ulūm al-dīn* III, 13 ss. — Le mystique Muḥyī al-dīn ibn 'Arabī adressa à son contemporain plus jeune, le dogmatique Fakhr al-dīn al-Rāzī, une épitre où il démontre que la science de ce dernier est incomplète. La science parfaite ne s'obtient que par Dieu directement, non par la tradition et les maîtres. Le Ṣūfī Abū-Yezīd al-Bisṭāmī († 261/875) s'est aussi adressé en ces termes aux *'Ulamā* de son temps : Vous recevez de gens morts une science morte ; nous recevons notre science du Vivant qui ne meurt pas ; cité d'ap. 'Abd-al-Wahhāb al-Cha'rānī ap. Ḥasan al-'Adawī, *Commentaire de la Burda* (Caire, 1297) II, 76. L'épître est reproduite in extenso dans le *Kechkūl* de Behā-al-dīn al-'Āmilī, 341-42 ; cependant il manque dans ce texte la référence à la parole d'Abū Yezīd al-Bisṭāmī. Ibn Teïmiyya (*Rasā 'il* I, 52 inf.) présente sous forme de discussion orale le débat d'Ibn 'Arabī avec al-Rāzī (et un de ses compagnons).

126. *Djelāl al-dīn Rūmī*, Quatrains.

127. *Risāla fī 'ilm al-taṣawwuf*, fin.

128. 'Aṭṭār, *Taḏkirat al-awliyā* II, 274.

129. Ces idées se retrouvent aussi dans la théosophie hindoue et pourraient bien, par des intermédiaires nombreux, y être ramenées comme à leur source première. Je renvoie ici aux citations d'*Oltramare*, l. c., sur quelques-unes des doctrines qui s'y rapportent : p. 120 : « Ce n'est pas par l'enseignement que l'ātman peut être perçu ; ce n'est pas non plus par l'entendement ni par la connaissance des Écritures ; seul celui qu'il choisit le comprend ; l'ātman leur révèle son existence » (tiré de Kāthaka Upanichad) ; p. 115 : « C'est pourquoi le brahmane doit se débarrasser de l'érudition et demeurer comme un enfant » ; p. 210 : « Cette connaissance ce n'est pas le fruit de quelque activité intellectuelle et dialectique. C'est le savoir profane qui a besoin de preuves et de raisonnements, mais l'Être se révèle par sa propre lumière ; qu'est-il besoin de la démontrer ? » La même idée est ainsi conçue dans le néoplatonisme : On est rendu capable de concevoir le monde intelligible par la contemplation spirituelle, non par la logique et le syllogisme (*Theologie des Aristot.*, éd. Dieterici, 163, 3).

130. V. ZDMG, LXII, 11 sup.

131. Cf. ci-dessus, n. 39.

132. Peut-être le jugement d'al-Awzā'ī s'y rattache-t-il aussi : « Le vêtement

de *Ṣūf* est conforme à la Sunna en voyage, *à l'état sédentaire un tel vêtement est une bid'a* » (*Tadkirat al-ḥuffāẓ* III, 232).

133. Ibn Quteïba, *'Uyūn-al-akhbār*, 355, 5.

134. V. ZDMG, XXVIII, 326, cf. ci-dessus, p. 87-88.

135. *'Aṭṭār* II, 40, 19.

136. *Journ. Roy. As. Soc.*, 1906, 323.

137. *'Aṭṭār* II, 48 ; 74 inf.

138. De telles plaintes ne sont naturellement pas sans objet, même postérieurement à Qucheïri ; une série de manifestations est réunie dans le commentaire (*al-Futūḥāt al-ilāhiyya*) d'Aḥmed b. Muhammed al-Chādalī, de Fez, sur *al-Mabāḥit al-aṣliyya* de l'écrivain ṣūfī, originaire de Saragosse, Abu-l-'Abbās Aḥmed b. Muḥammed ibn al-Bannā al-Tudjībī (Caire 1324/1906, I, 21 ss.). Dans le Ṣūfisme maghribin, la tendance nihiliste à l'égard de la loi ne s'est jamais exprimée de façon aussi tranchée qu'en Orient ; les avertissements donnés là contre ont produit dans l'Islām occidental la plus grande impression. Cf. aussi la critique maghribine du Ṣūfisme oriental, ZDMG, XXVIII, 325 ss.

139. Pour caractériser l'attitude de Ghazālī à l'égard de la philosophie qu'il combat, on peut mentionner la parole d'Abū-Bekr ibn al-'Arabī (qāḍī à Séville, † 546/1151) : « Notre cheïkh Abū-Ḥāmid a pénétré dans le corps de la philosophie ; ensuite il voulut s'en dégager, mais cela ne se pouvait plus » (cité ap. 'Alī al-Qārī dans le commentaire du *Chifā* du Qāḍī 'Iyāḍ, Stamboul, 1299, II, 509).

140. Le Ṣūfī plus récent al-Cha'rānī s'est spécialement occupé dans ce cercle théologique d'apprécier les divergences rituelles (v. p. 159 inf.) et a développé sur leurs rapports entre elles une théorie particulière, d'après laquelle chacune des dispositions légales divergentes n'a qu'une valeur relative. La même loi religieuse a deux faces : celle de la sévérité (*tachdīd*, aggravation) et celle de l'indulgence (*takhfīf*, allègement). Celle-là concerne les hommes plus parfaits, dont Dieu exige le renoncement ; celle-ci les plus faibles, auxquels la même loi accorde des facilités. Les diverses écoles juridiques représentent, en tant qu'elles sont en opposition les unes avec les autres touchant la même loi, respectivement chacun de ces degrés de la loi religieuse, qui sont d'égale valeur et dont la diversité n'est que relative. En vertu de cet argument, Ch. appelle l'ouvrage où il le produit principalement « *La Balance de la loi* » (v. ZDMG, XXXVIII, 676). Nous mentionnons cette théorie, que Cha'rānī vante dans plusieurs de ses ouvrages avec une insistance particulière comme sa découverte méritoire, pour mettre en relief qu'elle avait déjà été proposée (*Qūt al-qulūb* [Caire, 1310] II, 20 med.) plus de cinq siècles avant lui par un vieux classique du Ṣūfisme, *Abū-Ṭālib al-Mekkī* († 386/996), qui est vanté (*Damīrī* II, 120 s. v. *ṭaïr*) comme « *cheïkh al-charī'a wal-ḥaqīqa* (maître de la loi et de la vérité mystique) et aux œuvres duquel Ghazālī même reconnaît devoir beaucoup. On peut même faire remonter les germes de cette différence jusqu'au IIe siècle de l'Hég. ; le traditionniste ascétique *'Abdallāh b. al-Mubārak* († 181/797, cf. sur lui *M. Hartmann* dans Zeitschr. f. Assyr. XXIII, 241) concilie deux ḥadīt contradictoires en admettant que le précepte contenu dans l'un s'adresse aux hommes lettrés (*al-khawāṣṣ*), l'autre au vulgaire (*al-'awāmm* (cité dans *Itḥāf al-sāda* [Caire, 1311] VII, 572).

141. *Iḥyā 'ulūm al-dīn* I, 54, 17.

142. ZDMG, LIII, 619, note 2.

143. Et encore beaucoup d'autres épithètes laudatives surabondantes, dont on peut lire toute une série, par ex., sur l'inscription d'une boîte à plumes conservée au musée arabe du Caire, et que l'on prétend avoir été offerte en présent à

Ghazalī, mais dont l'authenticité est très douteuse (*Bulletin de l'Institut égyptien* pour 1906, 57, où l'authenticité de cette pièce est discutée).

144. V. les passages ap. Yahuda, *Prolegomena zu... Kitāb al-hidāya*, etc. (Darmstadt, 1904), 14, note 2.

145. Cf. mon introduction au *Livre de Mohammed ibn Toumert* (Alger, 1903), 58-60.

146. On reprocha à un contemporain d'Aḥmed b. Ḥanbal, le savant en Fiqh *Ḥarb. b. Ismā'īl al-Kermānī* († 288/901) d'injurier dans son livre *Kitāb al-sunna wal-djamā'a* les partis des *ahl al-ṣalāt* qui s'écartaient de son propre point de vue (*Yāqūt*, Geogr., WB, III, 213 ult.).

147. *Biblioth. Geogr. arabic*, éd. de Goeje, III, 365-366.

148. Introduction à *Ibn Toûmert*, l. c., 57.

149. Cf. l'article *Zur Geschichte d. ḥanbalistichen Bewegungen*, ZDMG, LXII, 5 et passim. Abū-Ma'mar al-Huḏalı (ci-dessus n. 53 du ch. III) dit tout uniment : « Quiconque dit que Dieu ne parle, n'entend ni ne voit, n'est pas bienveillant et ne s'irrite pas (attributs que les Mu'tazilites soumettent à un *ta'wīl*), est un *kāfir.* » Mais lui-même se révéla faible au temps de l'Inquisition (*miḥna*) et fit à la suprématie mu'tazilite des concessions qui lui évitèrent plus de persécutions. Il pouvait donc aisément dire : « Nous sommes devenus kāfirs et par là nous sommes sortis libres » (*Kafarnā wa-kharadjna*) *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* II, 56.

150. V. ZDMG, LVII, 395. *Ibn Sa'd* VI, 191, 7 ss. donne d'après le sévère théologien de Kūfa *Ibrāhīm al-Nacha'ī*, contemporain d'al-Ḥaddjādj († 96/714), une série de propos et de jugements sur les Murdji'tes. Il donne libre cours à son mécontentement contre cette doctrine, avertit les gens de ses suites mauvaises, ne voudrait pas que l'on fréquentât beaucoup ses partisans. Il appelle leur doctrine (l. c., 11. 13) *ra'ī muḥdaṯ* (opinion nouvellement inventée) ou *bid'a* (v. le dernier chapitre) ; mais le mot *kufr* ou *kāfir* ne vient pas à ses lèvres. — Le germe d'une mentalité fanatique se découvre dès le milieu du IIe siècle de l'Hég. chez Sufyān al-Ṯawrī et un groupe de même nuance, dont les membres ne veulent pas assister aux obsèques des Murdji'tes, quoique l'un surtout des défunts soit l'objet d'éloges pour sa pieuse vie (*ibid.*, VI, 252, 4 ; 254, 1). Mais on n'a pas encore voulu les flétrir de l'épithète *kāfir.* Il est caractéristique pour l'opinion dominante que la conduite de Sufyān est mentionnée comme une énormité.

151. Des conceptions plus modérées apparaissent aussi ; par ex. le jugement sur la fidélité des Qarmathes ap. *Yāqūt*, éd. Margoliouth I, 86 inf.

152. Les opinions des dogmatiques sur ce point sont rassemblées dans *Les Prolégomènes ṯhéologiques de Senoussi*, éd. J. D. Luciani, 96-112.

153. Djāḥiẓ, *Ḥayawān* I, 80, 14 ; cf. 103, 8.

154. Il est caractéristique, pour l'orientation générale de l'orthodoxie postérieure à Ghazālī, que même un théologien aussi enclin au fanatisme et à l'exclusivisme que le zélé ḥanbalite *Taqī al-dīn ibn Teïmiyya* (ZDMG, LXII, 25) se rapproche davantage, sur cette quetion, de Ghazālī, qu'il combat, que bien des dogmatiques rationalistes. Dans son commentaire sur la 112e sūrate, *Sūrat al-ikhlāṣ* (Caire, 1323, éd. Na'asānī, 112-113) il y consacre une digression spéciale, qui se termine par cette concession que Mu'tazilites, Khāridjites, Murdji'tes, ainsi que les Chī'ites modérés (*al-tachaïyu' al-mutawassiṭ*) ne sont pas à considérer comme *infidèles.* Ils se tiennent sur le terrain du Qorān et de la Sunna, et se trompent seulement sur leur interprétation ; ils ne portent aucunement atteinte au principe d'après lequel la loi est obligatoire. Sont exclus les Djahmiyya, parce qu'ils rejettent de façon intransigeante tous les noms et les attributs de Dieu

(*nafy al-asmā' ma'a nafy al-ṣifāt*) et spécialement les Ismā'īliens, parce qu'ils nient la valeur de la loi rituelle. Dans cette conception modérée du Ḥanbalite combatif, on peut voir un effet des vues répondant à la vieille Sunna tolérante. Dans deux positions nettement opposées l'une à l'autre, al-Ghazālī et son princi-al antagoniste, Ibn Teïmiyya, repoussent pareillement l'influence des définitions d'école sur l'essence de l'Islām.

NOTES DU CHAPITRE V

1. Sur ce vieux malentendu voir mes *Beiträge zur Literaturgeschichte der Schi'a und der sunnitischen Polemik* (Vienne 1874) 9 (Sitzungsber. der k. Akad. d. Wiss. Wien. Phil. hist. Kl. LXXVIII 445) et *Dénombrement des sectes musulmanes*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions* XXVI 129 ss., cf. ZDMG LXI 73 ss.

2. ZDMG LXII 5, note 2. L'application pratique de cette idée est imputée (Qucheïrī, *Risāla* 15, 5) à Al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī († à Baghdāḏ 243/857), chez qui elle est d'autant plus frappante que Ḥāriṯ appartenait à l'école ascétique, qui attache peu d'importance aux subtilités dogmatiques. D'après d'autres sources (*Qazwīnī*, éd. Wüstenfeld II 215, 16; Subkī, *Ṭabaqāt al-Chāfi'iyya* II 38, 12) son père aurait été Rāfiḍī (Chī'ite), ce qui établit mieux la *disparitas cultus*.

3. Ibn al Faqīh al-Hamadānī, *Kitāb al-buldān*, éd. de Goeje, 44, 18.

4. *Der Islam im Morgen- und Abendlande* I 283.

5. V. particulièrement l'ouvrage de J. Wellhausen : *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*. (V. ci-dessus, note 6 du chap. III.)

6. On trouve un exposé classique des idées khāridjites opposées à celles des autres milieux islamiques dans *Aghānī* XX 105 ss.

7. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen der Islams* 360.

8. Derwīch al-Maḥrūqī, *Kitāb al-dalā 'il fi-l-lawāzim wal-wasā 'il* (Caire 1320), 20. Même idée dans des sentences morales *'Uyūn al-'akhbār* 419, 18 ss.

9. Klein, *The Religion of Islam* (Londres, 1904) 132.

10. Cf. ZDMG XLI 31 ss.

11. Cf. *Revue de l'Histoire des Religions* LII 232. Un exemple pratique nous en est offert par l'interprétation du Qorān, 20 v. 4, dans une khuṭba ibāḍite du IIIe siècle de l'Hégire à Tāhert (*Actes du XVe Congrès des Orientalistes*, Alger 1905 III 126). Le texte publié là donne une idée très nette de la vie intérieure des groupements ibāḍites de cette époque.

12. Cf. ZDMG LXI 864 n. 5.

13. Chahrastānī, *Book of religious and philosophical sects* 95, 4 ab inf.; 96, 8 ab inf. des Meimūniyya.

14. Fakhr al-dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-ghaïb* (Būlāq 1289) I 268 (cité d'après al-Khaṭīb al-Baghdādī).

15. Cf. sur les détails Sachau, *Religiöse Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika* (Mitteil. d. Seminars für Orient. Spr. 1898, II 2, 47-82).

16. C'est inexactement que le Dr J. M. Zweemer, dans *The Mohammedan world of to day* (1906) 102, prétend : « the Abadhi sect of shiah origin... »

17. D'après *Ibn Ḥazm* († 456/1064) il y aurait eu aussi, de son temps, des Ibāḍites en Andalousie (*Kitāb al-milal*, éd. Caire, IV 179, cf. 191, 8). Ils avaient dû venir de l'Afrique du nord, ou ne faire qu'un séjour passager en Espagne où Ibn Ḥazm les rencontra.

18. M. Hartmann, *Zeitschr. f. Assyr.* XIX 355 s.

19. *Amālī al-Qālī* III 173, 3; 198 penult.

20. *Muh. Studien* II 117. Il ne manque point, à la vérité, de ḥadīṯ sunnites ten-

dancieux où l'on fait manifester par Muḥammed sa volonté relativement à la succession des chefs de la communauté après sa mort (cf. ibid. II 99, note 1). Mais ces manifestations ne se présentent pas comme tranchant de façon péremptoire la question de succession, et n'ont pas la forme d'une investiture solennelle comme celle que les Chī'ites rapportent pour 'Alī. Dans une tradition ap. *Ibn Sa'd* III I 46, 5 ss. on trouve des indices pouvant appuyer l'opinion d'après laquelle le Prophète lui-même aurait désigné 'Oṯmān comme un de ses Khalifes ; il est intéressant de noter que cette information remonte à un *mawlā* de *'Oṯmān* comme première source, ce qui en établit nettement le caractère.

21. Abū Dja'far Muḥammed al-Kulīnī († 328/939 à Baghdād), *al-Uṣūl min al-Djāmi' al-kāfī* (Bombay 1302) 261.

22. Van Berchem, *Journal asiatique* 1907 I 297 ss. M. Gründbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* (Berlin 1901) 226.

23. V. la critique de ces propositions par un 'Alide *Ibn Sa'd* V 239, 2 ss.

24. Dans une série de propos traditionnels tout à fait grossiers, où Dieu lui-même, et également Khaḍir, révèlent à Muḥammed la série des Imāms des Duodécimains par leurs noms. Un juif de la tribu d'Aaron les connaît d'après le « Livre de Hārūn » (sur ce livre, cf. *Zeitschr. f. alttest. Wiss.* XIII 316). Ces fables chī'ites sont recueillies dans Kulīnī, *Uṣūl al-Kāfī* 342-346. — Les preuves des théories imāmites, tirées de l'Ancien Testament (tout à fait à la façon dont les apologétistes sunnites démontrent d'après les livres bibliques la mission de Muḥammed) ont été réunies par un théologien chī'ite moderne, *Seyyid 'Alī Muḥammed*, dans un opuscule intitulé *Zād qalīl*, dont une édition lithographiée a paru à l'imprimerie Iṯnā-'achariyia, à Lücknow (1290/1873).

25. On peut avoir une idée de ce genre d'exégèse qoranique par l'explication suivante du début de la sourate 91 : Le soleil et son éclat (c'est Muḥammed) ; la lune, quand elle le suit (c'est 'Alī), le jour, quand il les dévoile (Ḥasan et Ḥuseïn), la nuit, quand elle les couvre (ce sont les Omayyades). Cette explication figure, sous forme de ḥadīṯ, comme étant la signification de la révélation indiquée par le Prophète lui-même, dans Suyūṭī, *al La'ālī al-maṣnū'a fi-l-ḥadīṯ al-mawḍū'a* (Caire, Adabiyia, 1317) I 184.

26. *Ibn Sa'd* V 234 inf.

27. *Ibid.* VI 261, 9 ss.

28. Au point de vue d'un partisan de 'Alī, l''Abbāside al-Manṣūr, en dépit de ses prétentions à la légitimité, passe pour *djā'ir* (usurpateur) ; c'est ce que lui dit en face le pieux théologien Abū Ḏu'eïb (Nawawī, *Tahḏīb* 112, 6).

29. Sur les *miḥan* des Chī'ites, v. une épître d'Abū Bekr al-Khwārizmī à la communauté chī'ite de Nīsābūr, *Rasā'il* (Stamboul 1297) 130 ss. Le propos traditionnel sur les épreuves des partisans de 'Alī est dans Ya'qūbī, *Historiae*, éd. Houtsma II 242.

30. *Kenz al-'ummāl* VI 81 n° 1271.

31. Ḏahabī, *Taḏkirat al-ḥuffāẓ* IV 11.

32. Cf. E-G. Browne, *A catalogue of the Persian manuscripts in the Library of the University of Cambridge* (Cambr., 1896), 122-142 (où il y a aussi des renseignements bibliographiques). Sur les produits de cette littérature, v. WZKM XV 330-1 ; de plus récents sont relevés dans R. Haupt, *Orientalisch. Literaturbericht* I n°s 3080-1. Les martyrologes sont aussi nommés *maqātil*.

33. Ṯa'ālibī, *Yatīmat al-dahr* I 223. *Ibn Khallikān*, éd. Wüstenfeld IX 59, où il faut lire *ma'āṯimunā* au lieu de *ma'ātimunā*.

34. Meïdānī (éd. Būlāq, 1) I 179 : araqqu.

35. A. F. Badshah Husain, *Ḥusain in the Philosophy of History* (Lucknow 1905) 20.

36. *Ibid.* 9, 18, 30.

37. *Kulīnī*, l. c. 466. Les deux anges gardiens se retirent aussi, suppose-t-on, dans un autre cas : lorsque l'homme est atteint par le sort que lui réservait la prédestination divine (al-muqaddar) ; ils ne tentent point de l'en défendre ; ils doivent laisser libre cours à l'arrêt divin ; *Ibn Sa'd* III I 22, 13.

38. Cf. sur la *taqiyya* ZDMG LX 213 ss.

39. Commentaire de l'Imām *Ḥasan el-'Askarī* sur sour. II, 17.

40. *Kulīnī*, 105.

41. *Kulīnī*, 105.

42. V. les diverses doctrines sur ce point ap. *Kulīnī*, 368 ss., chapitre : *da'ā'im al-islām*. — C'est pourquoi le fidèle Chī'ite est *mutawālī*, dépendant (de la famille de 'Alī) ; dénomination spéciale d'une branche syrienne de la secte chī'ite.

43. Suyūṭī, *al-La'ālī al-maṣnū'a* I 184. Dans ce chapitre (166 ss.) on trouve une anthologie des ḥadīṯ tendancieux qui ont été forgés par des gens de parti pour appuyer les idées chī'ites.

44. *Aghānī* XX 107, 19 ss.

45. 'Alī al-Qārī, *Charḥ al-Fiqh al-akbar* (Caire, 1323) 132 sup.

46. Le khalifat 'abbāside, à ce seul point de vue, ne veut pas être en reste ; il se fait volontiers qualifier de *mīrāṯ al-nubuwwa* (héritage de la prophétie) (*Agh.*, X 124, 10 ; XVIII 79, 5 ; cf. Ibn Djubeïr, *Travels*², éd. de Goeje, 92, 2) ; de là vient l'épithète de la dignité khalifale 'abbāside : *al-nabawī* (remontant au Prophète ; Ibn al-Qalānisī, *History of Damascus*, éd. Amedroz, 155, 9, 5 ab inf., 165, 5 ab inf., 193, 11 ; Yāqūt, *Mu'djam al-udabā*, éd. Margoliouth II 54, 12), mais signifiant seulement l'héritage légitime de la souveraineté du Prophète, à la famille duquel les 'Abbāsides appartiennent aussi, et non (comme chez les Imāms 'alides et les khalifes fāṭimides) la compétence innée comme autorité enseignante en raison de cette origine. Nous rencontrons isolément et comme flatterie, dès le temps des Omayyades, la dignité de khalife qualifiée d'héritage du Prophète, dans un écrit du Kātib 'Abdalḥamīd b. Yaḥyā (autant qu'il peut être considéré comme authentique) adressé à son khalife, dans *Rasā'īl al-bulaghā* I (Caire 1908) 92, 9. Ici encore l'héritage ne peut être compris que dans le sens de la légitimité prétendue.

47. Cité comme parole de l'Imām Dja'far al-ṣādiq par Suhrawardī dans le *Kechkūl* (Būlāq 1288) 357, 19.

48. Cf. en détail dans la *Zeitschr. f. Assyr.* XXII 325 ss.

49. *Ibn Sa'd* V 74, 14.

50. *Ibid.* I I 113, 8, fondé sur sour. 5 v. 71 : wallāhu ya'ṣimuka mina-l-nāsi (Dieu te protégera des hommes), ce que l'on a interprété par l'immunité corporelle du Prophète. La question est traitée au chap. 8 des *A'lām al-nubuwwa* de Māwerdī (Caire 1319) 53-59.

51. Montet, *Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord* (Livre jubilaire de Genève, 1909) 32 ; cf. Achille Robert, dans *Revue des Traditions populaires*, XIX, cahier de février (nos 12-13).

52. De tels adorateurs de 'Alī se trouvent, par exemple, parmi les paysans turkmènes du district de Qars (Ardaghan), cédé par la Turquie à la Russie après la guerre de 1877-78 ; ces populations ont été dernièrement étudiées par Devitzki.

53. I. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm* (New Haven 1900) II (= Journal of the American Oriental Society, XXIX) 102. Des doctrines semblables étaient prêchées par Al-Chalmaghānī, qui se divinisait lui-même, et qui fut exécuté à Baghdad en 322/934. Dans son système d'incarna-

tions progressives de la divinité, Moïse et Muḥammed sont considérés comme des imposteurs, parce qu'ils ont traîtreusement pris le premier rang dans la mission confiée au premier par Hārūn, au second par 'Alī. *Yāqūt*, éd. Margoliouth I 302, 13.

54. ZDMG XXXVIII 391. *Ibn Sa'd* III I 26, 10 ss.; V 158, 18 ss.; cf. I. Friedländer in *Zeitschr. f. Assyr.* XXIII 318 note 3.

55. I. Friedländer, *Heterodoxies* I (= Journ. Amer. Or. Soc. XXVIII) 55 ss.

56. *Klein*, l. c. 73. Même le philosophe Avicenne admet comme incontestable que les Prophètes « ne sont en aucune façon exposés à l'erreur et à l'oubli ». (*Die Metaphysik Avicennas*, traduit et commenté par *M. Horten* — Halle 1907 — 88, 19).

57. Nawawī, *Tahḏīb* 624, 3. Yaḥyā b. Z. est également favorisé à d'autres égards, *Ibn Sa'd* IV II 76, 11.

58. *Ibid.* VI 32, 5.

59. 'Alī al-Qārī, *Charḥ al-fiqh al-akbar*, 51; une dissertation sur ce ḥadīṯ se trouve ap. Subkī, *Ṭabaqāt* V 123. On fait manifester au Prophète de l'inquiétude sur sa destinée dans l'au-delà : « Je ne sais ce qu'il adviendra de moi ». *Ibn Sa'd* III I 289 ult.

60. Al-Qālī, *Amālī* II 267.

61. La tradition (*Ibn Sa'd* II I 76) met ce propos en relation avec le traité de Ḥudeïbiya (an 6 de l'hég.), qu'elle regarde comme une *victoire* (fatḥ), ce qui est incompréhensible, car il constituait en réalité une humiliation. C'est ce qu'ont senti même des historiens musulmans : « 'Omar, disent-ils, n'eût pas conclu un tel traité » (ibid. 74, 5).

62. Pour l'explication de cette phrase, v. *A. Fischer*, ZDMG LXII 280.

63. Ap. *Damīrī* II 216, 21 s. v. ghirnīq.

64. *'Alī al-Qārī* l. c. 136 inf.

65. Nawawī, *Tahīḏb* 113, 7.

66. *Badshah Husain*, l. c. 5.

67. *Kachf al-ghumma 'an djamī' al-umma* (Caire, 1281) II 62-75 d'après Suyūṭī.

68. En réalité, les qualités du Prophète citées par Cha'rānī sont purement et simplement des traits que l'on retrouve dans l'image fantaisiste du Prophète que se font les Chī'ites, par exemple dans un exposé populaire de la doctrine chī'ite en langue turque, composé par *'Abdalrahīm Khūyī* (Stamboul 1327) 10.

69. Djāḥiẓ, *Tria Opuscula*, éd. van Vloten (Leyde, 1903) 137, 17 ss. (= *Rasā'īl*, éd. Caire 1324, 129 inf.) mentionne l'idée chī'ite que les Imāms sont d'autant plus élevés que les Prophètes, que ceux-ci sont accessibles au péché, mais non à l'erreur, tandis que les Imāms ne pèchent ni ne se trompent.

70. Asad Allāh al-Kāẓimī, *Kachf al-qinā' 'an wudjūb hudjiyyāt al-idjmā'* (lith. Bombay), 209.

71. Ya'qūbī, *Historiae*, éd. Houtsma II 525 infrà. Sur un livre de 'Alī, où était pénétré le sens profond du Qorān, v. *Ibn Sa'd* II II 101, 19. Les connaissances secrètes attribuées aux Alides sont raillées par les Khāridjites, *Aghānī* XX 107, 16 ss.

72. Ils prétendent posséder des ouvrages mystérieux attribués à 'Alī (v. note précédente), qui sont présentés tantôt comme le résumé de toute la science religieuse des Prophètes, tantôt comme des écrits apocalypto-prophétiques où sont dévoilés tous les événements futurs. Ils auraient été confiés à 'Alī par le Prophète et transmis de génération en génération dans la lignée des Imāms légitimes, dont chacun possédait de son temps la science secrète des 'Alides. Les plus souvent cités de ces livres sont le *Djafr* et la *Djāmi'a*. Le vieux Mu'tazilite Bichr b. al-

Mu'tamir appelle, dans un de ses poèmes didactiques, les Chī'ites des gens « qui sont aveuglés par le *Djafr* » (Djāḥiẓ, *Ḥayawān* VI 94, 1). La configuration extérieure même de ces prétendus livres secrets est décrite dans la littérature chī'ite : la Djāmi'a comme un rouleau long de 70 bras (mesurés d'après le bras du Prophète) (*Kulīnī*, l. c. 146-148, *Kāẓimī*, l. c. 162). V. la bibliographie sur ce sujet, ZDMG XLI 123 ss. Outre ces deux ouvrages secrets, Kulīni mentionne encore comme possédé par les Imāms le *Maṣḥaf Fāṭima* que le Prophète, avant de mourir, aurait confié à sa fille ; il serait trois fois plus étendu que le Qorān.

On a ensuite appelé *Djafr* les livres mystiques de prophéties en général ; ce mot paraît se retrouver dans le maghribin *lendjefār* ap. E. Doutté, *Un texte arabe en dialecte oranais*, 13, 25 (= *Mémoires de la Société de Linguistique* XIII 347). L'usage et l'explication des livres Djafr est un objet de prédilection de l'occultisme musulman. Cf. par ex. *Kairoer Katalog* VIII 83, 101. Le célèbre mystique *Muḥyī al-dīn ibn-'Arabī* a largement participé à cette littérature (ibid., 552). Sur un ouvrage Djafr d'*Abū Bekr al-Dimichqī* († 1102/1690), conservé dans le trésor des sultans turcs, v. Murādī, *Silk al-durar* (Būlāq, 1301) I 51.

73. V. plus haut, note 25.

74. C'est tout à fait dans l'esprit chī'ite que le moderne savant chī'ite *Badshah Ḥusain* (l. c. 14) condamne la « pseudo-democratic form of government (du temps des anciens khalifes) based on the consciousness of the general tendancy of the people ».

75. Les théologiens des diverses sous-sectes chī'ites développent les uns contre les autres une riche littérature polémique qui non seulement a pour objet leurs différentes façons d'envisager la question de l'Imāmat, mais s'étend aussi à d'autres questions dogmatiques et juridiques à propos desquelles des divergences se sont affirmées entre les uns et les autres des groupes chī'ites. A la fin du IIIe ou au début du IVe siècle de l'Hégire, le théologien imāmite Ḥasan b. Muḥammed al-Nawbakhtī, Mutakallim considérable, écrivit un *Kitāb firaq al-Chī'a* (sur les sectes de la Chī'a), et aussi *al-Radd 'alā firaq al-Chī'a mā khalā al-Imāmiyya* (réfutation des sectes de la Chī'a à l'exception des Imāmites). Cf. 'Abū-l-'Abbās Aḥmed al-Nadjādjī, *Kitāb al-ridjāl* (lexique de savants chī'ites, Bombay 1317) 46. — Djāḥiẓ, qui était encore tout près de la naissance des sectes († 255/869), écrivit un livre sur les Chī'ites (*Kitāb al-rāfiḍa*), mais qui malheureusement ne semble pas avoir été conservé ; il s'y réfère dans un court traité *fī bayān madāhib al-Chī'a* (*Rasā'il*, éd. Caire 178-185 ; la citation 181, 3 ab inf.), qui tient moins que ce que son titre promet.

76. *Kāẓimī*, l. c. 80.

77. *Nadjādjī*, l. c. 237.

78. Sur cette croyance, v. aujourd'hui le travail, important pour la connaissance de la constitution interne et de la division en sectes de la Chī'a, de I. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites* (cf. note 53) II 23-30.

79. Sur 'Abdallāh b. S. et les doctrines prêchées par lui touchant la nature de 'Alī, v. maintenant l'article d'I. Friedländer, dans *Zeitschr. f. Assyr.* XXIII 296 ss. — Pour la croyance au retour de 'Alī, v. Djāḥiẓ, *Ḥayawān* V 134. Pour la croyance à la radj'a, cf. *Ibn Sa'd* III I 26, 16 ; VI 159, 13.

Même dans des milieux ṣūfīs (non chī'ites), et en connexion avec l'apothéose de 'Alī qui y a cours, s'est parfois exprimée l'idée de sa survivance et de sa réapparition future. Cha'rānī rapporte du saint 'Alī Wefā : « Il disait : « 'Ali b. Abī Ṭālib a été enlevé (au ciel) comme Jésus ; comme lui il descendra aussi un jour. » Ce à quoi Cha'rānī ajoute : « La même chose était enseignée par (mon maître) Seyyidī 'Alī al-Khawwās. Je lui ai entendu dire : Il restait à Noé une planche de

l'arche, au nom de 'Alī b. Abı Ṭālib, sur laquelle il devait un jour être enlevé dans les hauteurs. Cette planche resta conservée sous la garde de la toute-puissance divine jusqu'au jour où 'Alī fut élevé dessus » (*Lawāqiḥ al-anwār* II 59). Cette légende ṣūfie se rattache d'ailleurs à la légende musulmane de la construction de l'arche. Dieu ordonna à Noé de préparer pour la construire 124.000 planches; sur chacune d'elles Dieu rendit visible le nom d'un Prophète, depuis Adam jusqu'à Muḥammed. Il se trouva à la fin qu'il fallait encore quatre planches pour terminer l'arche; Noé les prépara donc, et il y apparut les noms de quatre *Compagnons* (par là sont visés les quatre premiers khalifes sunnites, dont le quatrième est 'Alī). Ainsi fut terminée l'arche, capable de résister aux flots. La légende est racontée tout au long dans le livre de Muḥammed b. 'Abdal-raḥmān al-Hamadānī sur les jours de la semaine (*Kitāb al-Sub'iyyāt fī mawā'iẓ al-bariyyāt*, Būlāq 1292, autre recension du commentaire de Fachnī sur les 40 Traditions de Nawawī) 8-9.

80. Wellhausen, *Die religiösen Oppositionsparteien* 93. On a tenté de remonter même à des sources plus anciennes de cette croyance. Dans les *Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch.* VII 71, Pinches, en se basant sur des textes cunéiformes, a conclu que déjà dans la vieille Babylone a existé la croyance à la future réapparition du vieux roi *Sargon Ier*, qui devait rétablir l'ancienne puissance de l'empire (*dadrum* « the twofold king »). Mais la lecture et l'interprétation ont été rejetées par la critique assyriologique.

81. Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, 158 (d'après Origène).

82. Cf. la récente introduction de Basset à *Fekhare Jyasons* (Les apocryphes éthiopiens, XI, Paris, 1909), 4-12.

83. *Revue des Traditions populaires*, 1905, 416.

84. Bīrūnī, *Chronology of ancient Nations*, revu par E. Sachau, 194. — Sur Bihafrīd v. Houtsma, dans WZKM 1889, 30 ss.

85. Barhebraeus, *Hist. Dynastiarum*, éd. Beyrouth 218, cf. *Zeitschr. f. Assyr.*, XXII 337 ss.

86. Bosworth Smith, *Mohammed and Mohammedanism* 2 (Londres, 1876) 32.

87. Landsdell, *Russian Central Asia* I 572.

88. *Muh. Studien* II 324.

89. B. Talm. *Sanhedrīn* 97 b. Sur le calcul de la venue du Messie d'après la valeur numérique des mots *hastēr astīr* dans Deut. 31, 18 et d'après Dan. 12, 11-13 v. Bīrūnī, *Chronologie orientalischer Völker*, éd. Sachau, 15-17 (Schreiner, ZDMG XLII 600). Cf. sur cette littérature la bibliographie ap. Steinschneider, ZDMG XXVIII 628 n. 2, S. Poznanski, *Miscellen über Sa'adja* III (dans *Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums* XLIV 1901).

90. *Kaḏaba al-waqqātūna* : « les déterminateurs du temps mentent ». Les paroles des Imāms à ce sujet forment un chapitre spécial (bāb karāhiyyat al-tawqīt, condamnation de la détermination du temps) ap. *Kulīnī*, l. c. 232-33, et qui s'est enrichi de matériaux nouveaux dans l'ouvrage de Kalām chī'ite de Dildār 'Alī, *Mir'āt al-'uqūl fī 'ilm al-uṣūl* (ou : *'Imād al-islām fī 'ilm al-kalām*) I 115 s. (Lucknow 1318-9). — Un *Kitāb waqt khurūdj al-qā'im* (Epoque de l'apparition du Mahdī) est signalé ap. Ṭūsy, *List of Shy'a books* n° 617, comme ayant pour auteur Muḥammed b. Ḥasan b. Djumhūr al-Qummī, connu pour enclin à l'exagération (ghālī) et inventeur de fausses traditions. De là encore vient qu'en parlant d'un théologien chī'ite, on dit qu'il est exagéré *fi-l-waqt*, c'est-à-dire dans le (calcul du) *temps* (de la manifestation du Mahdī, *Nadjādjī* l. c. 64, 8). — Un calcul d'Ibn-'Arabī relatif au Mahdī est critiqué tout au long par Ibn-Khaldūn, *Prolégomènes*, éd. Quatremère, Not. et Extr. des Ms. XVII 167. Les Ḥurūfīs (ci-dessus, p. 206) répudient également ces calculs, bien que de tout temps on leur ait précisément

imputé ce genre de Kabbale (Clément Huart, *Textes persans relatifs à la secte des Houroûfîs,* Leyde-Londres 1909 : Gibb. Memorial Series IX, textes 70 ss.). Du calcul de l'époque du Mahdī, il faut rapprocher les calculs kabbalistiques concernant la *sā'a* (« l'heure », c.-à-d. la fin du monde, le moment de la résurrection). Se fondant sur sour. 6, v. 59 (« il a les clefs de ce qui est caché, personne ne les connaît que lui ») et 7, v. 186 (« Ils t'interrogeront sur « l'heure », sur l'instant auquel elle est fixée ; dis : la science en est seulement chez mon Dieu ; lui seul la fera connaître en son temps » = Matth. 24, 36), l'orthodoxie correcte a rejeté ces supputations comme antiqoraniques. La matière de ce thème théologique se trouve en détail dans le commentaire d'*al-Qasṭallānī* (Būlāq 1285) sur Bukhārī *Idjārāt* n° 11 (IV 150) ; *Tafsīr* n° 88 (VII 232) ; n° 335 (ibid. 458 s.) ; *Riqāq* n° 39 (IX 323).

Les astronomes musulmans se sont beaucoup occupés de supputer, d'après les constellations, la durée de l'empire islamique. Le philosophe *al-Kindī* a sur ce sujet une monographie spéciale, qui a été étudiée par O. Loth, dans les *Morgenländische Forschungen* (Fleischer-Festschrift, Leipzig 1875), 263-309. Kindī, outre les hypothèses astronomiques, opère aussi avec la Kabbale des lettres et la mystique des nombres (ibid. 297). Il vante l'écriture arabe qui se prête excellemment à ce genre d'opérations (Balawī, *Kitāb Alif-Bā* I 99, 6). Également les *Ikhwān al-ṣafā* (éd. Bombay IV 225) enseignent que l'apparition du ṣāḥib al-amr, pour lequel ils mènent leur propagande, est déterminée par les conjonctions des astres.

91. Ce terme, dans son emploi religieux ancien, n'a pas encore la signification eschatologique qui s'y est attachée seulement plus tard. Djerīr (*Naqā'iḍ*, éd. Bevan, n° 104, v. 29) donne à Abraham cette épithète. Lorsque Ḥassān b. Ṯābit, dans son élégie funèbre sur Muḥammed (*Dīwān*, éd. Tunis 24, 4) le vante comme *mahdī*, il ne veut y attacher aucune idée messianique, mais louer le Prophète comme un homme qui marchait toujours dans le droit chemin (cf. aussi *al-muhtadī*, au 5e vers du même poème, ou *al-murchad*, également dans un poème de deuil sur le Prophète, *Ibn Sa'd* II II 94, 9). Entre les anciens khalifes on a, même dans les milieux sunnites, appliqué volontiers cette épithète à 'Alī. On prête au Prophète une appréciation comparative de ses successeurs immédiats, dans laquelle il dépeint Abū Bekr comme un pieux ascète, 'Omar comme un homme énergique et sûr de lui, 'Alī comme *hādiyan mahdiyan,* bon guide et bien guidé (*Usd al-ghāba* IV 31, 3). Suleïmān b. Ṣurad, le vengeur de Ḥuseïn, le nomme (après sa mort) *mahdī*, fils du mahdī (Ṭabarī II 546, 11). — De même les panégyristes de cour des khalifes omayyades prodiguent à leurs princes cette épithète. Farazdaq l'octroie à l'Omayyade (*Naqā'iḍ* 51, v. 60) tout comme au Prophète (ibid., v. 40). Nous trouvons la même chose fréquemment chez Djerīr (*Dīwān*, éd. Caire 1313, I 58, 16, en parlant de 'Abdalmalik ; II 40, 7 ab inf. de Suleïmān ; 94, 5 ab inf. de Hichām ; cf. imām al-hudā, ci-dessus note 3 du chap. III.) Cependant, parmi les princes omayyades, 'Omar II a été regardé par de pieuses gens comme le véritable Mahdī (*Ibn Sa'd* V 245, 5 ss.). Plus tard seulement (576/1180) un poète flatteur, Ibn al-Ta'āwīḏī, donne à son khalife cette épithète dans un sens exalté : le khalife 'abbāside (al-Nāṣir) qu'il chante est le Mahdī ; auprès de lui, l'attente d'un autre Mahdī messianique est devenue superflue (*Dīwān* de T. éd. Margoliouth — Caire 1904 — 103 v. 5, 6).

L'emploi du mot est connu pour désigner les convertis musulmans (les Turcs emploient pour cela la forme *muhtedī*). Deux recteurs de la mosquée al-Azhar ont porté, dans ce sens, le surnom d'al-Mahdī : le Kopte Muḥammed (originairement Hibat Allāh) al-Ḥifnī (1812-1815), et Cheïkh Muḥammed al-'Abbāsī al-Mahdī (dans les années 70-90 du dernier siècle ; ZDMG 702 s.).

92. Sur l'idée du Mahdī dans l'Islām et ses attaches, v. James Darmesteter, *Le Mahdī depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours* (Paris 1885) ; Snouck Hurgronje, dans la *Revue coloniale internationale* (1886) ; van Vloten, Les croyances messianiques, dans ses *Recherches sur la domination arabe*, etc. (Amsterdam, Académie 1894) 54 ss. ; le même dans ZDMG LII 218 ss. ; E. Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane* (Paris 1903) ; I. Friedländer, *Die Messiasidee im Islam* (Festschrift pour A. Berliner, Francfort-s/-Mein, 1903, 116-130).

93. C'est particulièrement dans l'Islām maghribin (nord-africain) que se sont produits fréquemment de tels mouvements ; les Maghribins ont la croyance traditionnelle que le Mahdī doit apparaître sur le sol marocain (Doutté, *Les Marabouts*, Paris 1900, 74) ; on a même pu faire valoir des ḥadīṯ en ce sens (ZDMG XLI 116 s.). Dans le Maghrib sont aussi apparus, à diverses époques, des hommes qui se donnaient pour Jésus revenu sur la terre et se prévalaient de ce titre pour lutter contre la domination étrangère (Doutté, l. c. 68). Tandis que quelques-uns de ces mouvements mahdistes (comme, par exemple, celui qui amena la fondation de l'empire des Almohades au Maghrib) ne gardaient, après la chute des institutions politiques qui en avaient été le résultat, presque aucune influence sur l'avenir, des traces de mouvements de ce genre persistent jusqu'aujourd'hui dans les sectes chī'ites. Dans les derniers siècles, quelques manifestations sectaires de ce genre se sont fait jour dans diverses parties de l'Islām hindou, provoquées par des hommes qui se donnaient pour le Mahdī attendu, et dont les partisans, unis jusqu'aujourd'hui en groupes sectaires, ont la croyance que l'attente musulmane du Mahdī a été close dans leur personne. C'est pourquoi l'on nomme de telles sectes *ghaïr-mahdī*, c'est-à-dire des gens qui n'ont plus à croire à l'apparition d'un Mahdī dans l'avenir. Quelques-uns d'entre eux (la secte des Mahdawī) nourrissent des dispositions d'un fanatisme féroce contre ceux qui ne partagent pas leurs croyances. On trouvera des détails plus précis sur ces sectes dans E. Sell, *The Faith of Islam* (Londres 1880) 81-83. Dans le district de Kermān (Béloutchistān) vit encore aujourd'hui le souvenir d'un Mahdī hindou de la fin du xve siècle. Aux Sunnites orthodoxes (*Namāzī*, ainsi nommés parce qu'ils pratiquent le rite légal de la Ṣalāt=namāz) s'oppose, dans ce pays, la secte des *Ḏikrī*, dont les adeptes, appartenant la plupart à la population nomade, rattachent leur doctrine et leurs pratiques, éloignées de l'Islām orthodoxe, à un Mahdī, Muḥammed de Djawnpūr, qui, banni de l'Inde, errant de lieu en lieu, mourut en 1505 dans le Tale Helmend (*Revue du Monde musulman* V 142). Dans la « nuit du destin » (leïlat-al-qadr, 27 Ramaḍān) sanctifiée par l'Islām orthodoxe, ils construisent un cercle de pierre (dā'ïra « circular wall », cf. Herklots, *Qanoon-i-Islam* 259), à l'intérieur duquel ils accomplissent leur rite hérétique. On nomme aussi, à cause de cela, cette secte *Dā'ire wālī*, c'est-à-dire « gens du cercle ». Josef Horovitz, Aligarh, à qui je dois cette dernière indication, prépare une publication spéciale sur ces Dā'ire wālī.

94. M. Hartmann, *Der islamische Orient* III 152.

95. P. ex. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.* I 431, n° 25. — Critique des ḥadīṯ relatifs au Mahdī dans Ibn Khaldūn, *Muqaddima* (éd. Būlāq 1284) 261. — Les traditions mahdistes de l'Islām sunnite ont été réunies par plusieurs autorités théologiques de l'orthodoxie, entre autres par le savant mekkois Chihāb al-dīn Aḥmed ibn Ḥadjar al-Heïtāmī († 973/1565). Il a composé sur ce sujet un ouvrage spécial qui est cité dans Brockelmann, l. c. II 388, n° 6, et auquel lui-même se réfère dans une fetwa (*Fatāwī ḥadīṯiyya*, Caire 1307, 27-32), où il résume les doctrines sunnites sur la croyance au Mahdī, sur les événements qui accompagneront l'apparition de ce sauveur, et aussi sur les faux Mahdīs. Cette fetwa fut motivée par

une question « sur des gens qui croient d'un homme mort depuis quarante ans qu'il a été le Mahdī promis pour la fin des temps, et qui déclarent infidèle quiconque n'y croit point ». Il est vraisemblable que cette croyance concernait l'un des hommes qui se donnèrent pour Mahdīs au xe siècle de l'hégire, et dont il a été question dans la note 93. — Ibn Ḥadjar a également réuni les traditions mahdistes orthodoxes dans un discours qu'il prononça à la Mekke, pour combattre le Chī'isme, en l'an 1543, *al-Ṣawā 'iq al-muḥriqa* (Caire 1312) 97-100.

96. Les Duodécimains infirment ce reproche en prétendant que le texte de la tradition établissant le nom du Mahdī est corrompu (muṣaḥḥaf). Au lieu de « et le nom de son père coïncide avec celui de mon *père* » (abī, c'est le Prophète qui parle), il y avait à l'origine « avec celui de mon fils » (ibnī) ; c'est-à-dire que le nom du père du Mahdī, Ḥasan, est semblable à celui du petit-fils du Prophète. Que le petit-fils soit désigné par *ibn*, cela ne peut soulever aucun doute (introduction au Commentaire de Menīnī sur le poème de Béhā al-dīn al-'Amilī, en l'honneur du Mahdī, dans l'appendice du *Kechkūl*, 395).

97. Cf. *Abhandlungen zur arab. Philol.* II LXII ss.

98. La croyance a cours, au sujet de quelques hommes choisis, qu'ils auraient eu personnellement commerce avec l'Imām caché ; on en trouve des exemples dans Ṭūsī, *List of Shy'a books* 353 ; Kāẓimī, l. c. 230-231. Le Ṣūfī égyptien 'Abd al-Wahhāb al-Cha'rānī († 973/1565), qui eut lui-même d'innombrables hallucinations ayant pour sujet des rencontres mystiques, raconte dans ses biographies de Ṣūfīs que son collègue plus ancien Ḥasan al-'Irāqī († env. 930/1522) lui avait fait part de ce qu'en sa prime jeunesse, habitant Damas, il avait hébergé le Mahdī durant toute une semaine et avait appris de lui les pratiques de piété ṣūfies. C'est à la bénédiction du Mahdī qu'il aurait dû son grand âge : au temps où il fut en relations avec Cha'rānī, il aurait eu 127 ans ! Il passa cinquante ans en lointains voyages, jusqu'en Chine et dans l'Inde, puis se retira au Caire, où il eut beaucoup à souffrir de la jalousie d'autres Ṣūfīs. Ils avaient reconnu en lui un aventurier extravagant (*Lawāqīḥ al-anwār fī ṭabaqāt al-akhyār* — Caire 1299 — II 91). — Il y a aussi des fables sur le commerce *écrit* avec l'Imām caché. Le père du célèbre théologien chī'ite Abū Dja'far Muḥammed b. 'Alī ibn Bābūya al-Qummī († 351/991) aurait envoyé, par l'intermédiaire d'un nommé 'Alī b. Dja'fal b. al-Aswad, une requête écrite au « Maître du temps » ; n'ayant pas d'enfant, ir lui demandait d'intercéder auprès de Dieu pour détourner cette calamité. Il reçut peu après du Mahdī une quittance écrite, où la naissance de deux fils lui était promise. L'aîné fut précisément Abū Dja'far, qui se serait vanté toute sa vie de devoir l'existence à la promesse du *ṣāḥib al-'amr* (Nadjādjī, *Ridjāl*, 184). — Sur un savant interprète des Écritures qui aurait correspondu avec l'Imām caché sur des questions de droit (masā'īl fī abwāb al-charī'a), v. ibid., 251 inf.

99. Une qaṣida de ce genre, adressée à l'Imām caché, a été, entre autres, composée par le savant de cour du Chāh de Perse 'Abbās, Behā al-dīn al-'Āmilī († 1031/1622) ; elle est reproduite dans son *Kechkūl* 87-89 ; le texte de la Qaṣīda et le commentaire de *Aḥmed* (et non Muḥammed, Brockelmann I 415, 18) *al-Menīnī* († 1108/1696, biographie ap. Murādī, *Silk al-durar* I 133-45) sont publiés en annexe à cet ouvrage (Būlāq 1288) 394-435. Cf. aussi *Revue africaine* 1906, 243.

100. *Revue du Monde mus.* VI 535. La fetwa des 'Ulemā de Nedjef y est traduite p. 681. Il y est dit : « Il faut prodiguer ses efforts pour affermir la Constitution par la guerre sainte, en se tenant près de l'étrier de l'*Imām du siècle*, nos vies soient sa rançon ! La moindre infraction, la moindre négligence (dans l'accomplissement de ces prescriptions) équivaudraient à abandonner ou à combattre cette Majesté. » Ce dernier mot ne se rapporte pas, comme l'explique le traduc-

teur, au Prophète Muḥammed, mais à l' « *Imām du siècle* » nommé dans la phrase précédente, c'est-à-dire au Mahdī-Imām caché. — De même, les amis de la réaction anticonstitutionnelle, dans un document approuvant le retrait de la constitution, se réclament de ce que ce geste du Châh « est inspiré par Dieu et l'Imām du temps » (*Revue du M. mus.* VII 151).

101. C'est ce que remarque déjà *Muqaddasī*, éd. de Goeje, 238, 6.

102. ZDMG LIII 381.

103. Muḥammed Bāqir Dāmād, *al-Rawāchiḥ al-samāwiyya fī charḥ al-aḥādīṯ al-imāmiyya* (Bombay 1311) 133.

104. *Kāẓimī*, l. c. 99. Le khalife fāṭimide Al-Mustanṣir dit expressément, dans un petit poème qui lui est attribué, que sa profession de foi est *al-tawḥīd wa-l-ʿadl* ; Ibn al-Qalānisī, *History of Damascus*, éd. Amedroz, 95, 11.

105. Pour le démontrer, il semble suffisant d'indiquer quelques ouvrages de la littérature théologique des Chīʿites qui ont été rendus accessibles par l'impression, et où apparaît clairement la méthode de dogmatique chīʿite mentionnée au texte, même dans des questions qui se rattachent à la *doctrine de l'Imām*. Un exposé concis de cette doctrine a été donné par Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī († 672/1273) dans son *Tadjrīd al-ʿaqā'id*, imprimé à Bombay en 1301 (le passage est page 399 ss.) avec le commentaire de ʿAlī ben Muḥammed al-Qūchdjī († 879/1474, Brockelmann I 509). — Naṣīr al-dīn al-Ṭūsī a également éclairé, en peu de mots, la question de l'Imām au sens chīʿite en opposition avec le point de vue sunnite dans ses gloses sur le *Muḥaṣṣal* de Fakhr al-dın al-Rāzī (Caire 1323 : *Talkhīṣ al-muḥaṣṣal*, Brockelmann I 507, nº 22) 176 ss. Ḥasan b. Yūsuf ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī († 726/1326) : *Kitāb al-alfeïn al-fāriq beïna-l-ṣidq wal-meïn* (Livre des 2.000, qui distingue entre la vérité et le mensonge, c'est-à-dire 1.000 preuves en faveur de la vérité des doctrines chīʿites sur l'Imām et 1.000 réfutations des objections adverses, Bombay 1898) ; du même auteur : *Al-Bāb al-ḥādī ʿachar* (le onzième chapitre). Al-Ḥillī a joint cet abrégé de dogmatique comme complément indépendant à son extrait du *Miṣbāḥ al-mutahaddjid* (Brockelmann I 405) d'Abū Djaʿfar al-Ṭūsī, qui comprend dix chapitres, et traite seulement de questions rituelles. Il a été publié (imprimerie Naul-Kachwar, 1315/1898) avec commentaire de Miqdād b. ʿAbdallāh al-Ḥillī (Brockelmann II 199). — Dans la littérature plus récente est particulièrement à remarquer le *Mir'āt al-ʿuqūl fī ʿilm al-uṣūl*, de Dildār ʿAlī, ouvrage fournissant des données excellentes sur la dogmatique chīʿite, en deux volumes (dont l'un renferme le *tawḥīd*, l'autre le *ʿadl*), imprimé à Lucknow (Imprimerie ʿImād al-Islām) 1319.

106. Une vue approfondie des points sur lesquels existent de telles différences est fournie par le livre *al-Intiṣār* du savant chīʿite ʿAlī al-Murtaḍā ʿAlam al-hudā († 436/1044 à Baghdad). Cet ouvrage, qui a été lithographié à Bombay, en l'an 1315 de l'hégire, passe en revue les différences rituelles et légales des Chīʿites par rapport aux maḏāhib sunnites dans toutes les matières du droit. Il est le meilleur auxiliaire pour la connaissance de ces questions. — Dans la littérature européenne, la loi musulmane sous sa forme chīʿite est exposée par Querry, *Droit musulman* (3 vol., Paris 1871).

107. Cf. *Nöldeke-Festschrift* 323.

108. Nous renvoyons pour cette particularité au récit très clair qui se trouve dans l'*Autobiographie de ʿUmāra al-Yamanī*, éd. H. Derenbourg (Paris 1897) 126. Elle fait fréquemment l'objet de polémiques entre Sunnites et Chīʿites : par exemple Abū Yaḥyā al-Djordjānī (Ṭūsī, *List of Shyʿa books* 28, 5) composa l'exposé d'une « discussion entre un Chīʿite et un Murdji'te (Sunnite) sur le frottement de la chaussure, le fait de manger le poisson djirrī et autres questions con-

troverses ». Le poisson nommé ici (appelé également *inklīs* = ἔγχελυς et *djirrīt*) est une sorte d'anguille (murène, v. Imm. Löw, dans *Nöldeke-Festschrift* 552 inf.), dont la consommation, d'après la tradition chī'ite, aurait été désapprouvée, au plus haut point, par 'Alī ; à ce sujet, renseignements intéressants dans Djāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān* I 111 et *Kulīnī* loc. cit. 217. La croyance populaire tient les djirrī, comme aussi d'autres espèces animales, pour des hommes métamorphosés par enchantement, *Djāḥiẓ* l. c. VI 24, 6. — Cf. encore, sur l'identification de ce poisson, Imm. Löw — Nöldeke in *Zeitschr. f. Assyr.* XXII 85-86.

109. E. G. Browne, An abridged translation of the *History of Tabaristan* by Ibn Isfendiyar (Londres 1905, Gibb Memorial Series II) 175. — C'est par cette modification de l'appel à la prière qu'est publiée l'occupation chī'ite d'une région précédemment gouvernée par les Sunnites (cf. Maqrīzī, *Khiṭaṭ* II 270 ss.). C'est ainsi, par exemple, que le général Djawhar proclame la victoire du régiment fāṭimide, dans les mosquées de Ṭūlūn et de 'Amr, dans la capitale de l'Égypte (Gottheil, dans *Journal Americ. Orient. Soc.* XXVII 220, note 3). A Baghdād, le rebelle Basāsīrī fit ajouter à l'adān la formule chī'ite, pour annoncer la reconnaissance du khalifat fāṭimide (Ibn al-Qalānisī, *History of Damascus*, éd. Amedroz, 88, 5 ab inf.). Un exemple concernant le sud de l'Arabie se trouve dans Khazradjī, *The Pearl-Strings*, etc. translated by Redhouse I (Londres 1906, Gibb. M. S. III) 182. — Au contraire, le reniement de la domination fāṭimide et le retour à la souveraineté 'abbāside se signale à Damas et en d'autres endroits de la Syrie par la suppression de cette formule (Fāriqī, dans Amedroz l. c. 109, Ibn al-Qalānisī 301, 14) ; la même mesure fut ordonnée par l'extravagant Fāṭimide al-Ḥākim quand, dans un de ses accès de démence, il fit réintroduire les attributs du Sunnisme (*Abulmaḥāsin*, éd. Popper 599, 10). — Lorsqu'en l'an 307/919 l'Afrique du nord fut soumise à la domination chī'ite, le nouveau souverain fit arracher la langue au pieux mu'eddin 'Arūs et le fit exécuter au milieu de grandes tortures, parce que des témoins avaient rapporté contre lui qu'il n'ajoutait pas, dans l'appel à la prière, la phrase requise par les Chī'ites (*Bayān al-mughrib*, éd. Dozy I 186). Cf. les ordonnances des conquérants chī'ites dans la même contrée après la chute des Aghlabides, ibid. I 148, 231.

110. L'insignifiance de ces différences rituelles apparaît encore plus clairement si l'on observe à ce point de vue les diverses vieilles *formules de profession de foi* ('aqā'ïd) des autorités sunnites. Une série de ces formules de 'aqā'ïd est traduite en anglais dans Duncan B. Macdonald, *Development of muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New-York 1903) 293 ss. Parmi les vieilles formules, celle d'Abū Dja'far Aḥmad al Ṭaḥāwī († 321/933) (imprimée à Kasan en 1902, avec commentaire de Sirādj al-dīn 'Omar al-Hindī, † 773/1371) est très considérée dans l'Islām sunnite. Elle signale dûment les principaux points sur lesquels se séparent les deux sectes, et les définit dans le sens sunnite. Au point de vue rituel, elle n'en signale qu'un seul, à savoir qu'il est permis, en se préparant à la prière, dans certaines circonstances qui rendent difficile le lavement des pieds, de « se contenter de frotter sa chaussure » (al-masḥ 'alā al-khuffeïn). Les Chī'ites ne veulent pas admettre une telle substitution. Dans *al-Fiqh al-akbar*, attribué à Abū-Ḥanīfa, après l'ordre de vénérer tous les « Compagnons » et de ne déclarer personne *kāfir* à cause de ses péchés, rien d'autre touchant le rite n'est mis en relief, que ceci : « Le frottement de la chaussure est Sunna et le rite des Tarāwīḥ pendant les nuits de Ramaḍān est Sunna et il est permis de prier derrière des (Imāms) pieux ou pécheurs, si d'ailleurs ils appartiennent à l'orthodoxie (cf. ci-dessus p. 67). » Une instruction connue sous le nom de *Waṣiyya*, attribuée également à Abū Ḥanīfa, ne mentionne non plus dans

le domaine rituel que le « masḥ ʻalā al-khuffeïn ». « Celui qui conteste que cette pratique soit licite, on peut craindre de lui qu'il ne soit un infidèle. » Dans le même sens, Ghazālī rapporte comme une parole de l'ascète Ḏū-l-nūn : « Trois choses caractérisent la Sunna : le frottement de la chaussure, la participation zélée à la prière en commun et l'amour des devanciers (les « Compagnons ») » (*Kitāb al -iqtiṣād fi-l-iʻtiqād*, Caire, Qabbānī, sans date, 221). On ne comprend pas bien pourquoi cette vétille est affublée de tant d'importance et mise presque au même rang que les principes dogmatiques. « Quiconque désapprouve le *masḥ* a sûrement rejeté la Sunna ; je ne connais cela que comme une qualité de Satan » (*Ibn Saʻd* VI 192, 5 ss.). Cette conception aide à comprendre le luxe de détails avec lequel sont rapportés, dans les traditions biographiques, ap. *Ibn Saʻd* VI 34, 20 ; 75, 10, les précédents qui témoignent du caractère licite du *masḥ* ; cf. particulièrement ibid. 83, 12 ; 162, 4 ; 166, 14 ; 168, 6, 10. Ces dernières traditions devaient d'autant plus servir à justifier la tolérance sunnite que c'est ʻAlī lui-même qui y apparaît comme donnant son approbation à la pratique condamnée par les Chīʻites.

111. Cf. mes *Beiträge zur Literaturgeschichte der Schīʻa*, 49.

112. V. sur ce type de mariage E. Westermark, *The History of human marriage*, chap. XXIII (2ᵉ éd. Londres 1894), 517 ss.

113. Theodor Gomperz, *Griechische Denker* II ², 417.

114. Robertson Smith, *Kinship and Marriage among the early Arabians* ², 83 ss.; Wellhausen dans les *Nachrichten Ges. d. Wiss.* Göttingen 1893, 464 s. ; Lammens, *Moʻāwiya* 409 (Mélanges Beyrouth III 273). — Les renseignements sur l'abrogation du mariage mutʻa se trouvent ap. G. A. Wilken. *Het Matriarchaat bei de oude Arabieren* (Amsterdam 1884) 10 ss.

Sur cette union, cf. aussi l'ouvrage de *Caetani* l. c. 894 ss.

115. Abu-l-ʻAbbās al-Djordjānī, *al-Muntakhab min kināyāt al-udabā* (Caire 1908) 108.

116. Après avoir énuméré les degrés de parenté qui constituent des empêchements au mariage : « et, en outre, il vous a permis de désirer votre avoir (vos femmes) honnêtement et non dans la débauche, et celles d'entre elles dont vous aurez joui (istamtāʻtum, d'où : mutʻa), donnez-leur leur récompense (leur dot dans la mesure légale ; et ne vous sera point compté comme péché ce sur quoi vous vous serez mis d'accord ensemble au delà de cette mesure. » Tel est le texte, corroboré par une série de traditions, où l'on trouve la légitimation du mariage mutʻa. D'après une version ap. Ḥāzimī, *Kitāb al-i ʻtibār fī bayān al-nāsikh wal-mansūkh min al-āṯār* (Haïdarābād 1319) 179, le texte du Qorān, après les mots « dont vous avez joui », comportait primitivement les mots : *ilā adjalin musamman* (jusqu'à un terme fixé) ; cette phrase est spécialement rapportée comme la leçon d'Ibn ʻAbbās ; elle fournit un appui particulier à l'application du texte au mariage temporaire. On trouvera un exposé concis de la différence de doctrine envisagée du point de vue chīʻite dans Murtaḍā, *Intiṣār* 42.

117. V. sur ces mariages en Perse E. G. Browne, *A Year amongst the Persians* 462. Sur le relâchement de la conception matrimoniale chez une partie des Chīʻites, on trouve une notice décisive de Djāḥiẓ, citée dans *Muḥāḍarāt al-udabā* (Caire 1287) d'al-Rāghib al-ʻIṣfahānī II 140 (wiqāya).

118. Cf. pour le point de vue chīʻite Paul Kitabgi Khan, *Droit musulman shyʻite. Le mariage et le divorce* (Lausanne — Dissert. 1904) 79 ss.

119. Qumeït, *Hāchimiyyāt*, éd. Horovitz VI v. 9.

120. Nous possédons maintenant une monographie sur le plus important de ces sanctuaires, à savoir l'ouvrage d'Arnold Nöldeke, *Das Heiligtum al-Husaïns zu Kerbelā* (Berlin 1909, Türkische Bibliothek XI).

121. Laissant de côté des données inexactes de date ancienne, je veux seulement citer, pour montrer la ténacité de cette erreur, deux exemples très récents. H. Derenbourg, dans son traité *La science des religions et l'Islamisme* (Paris 1886) 76, dit encore : « La Sounna... est rejetée par les Schī'ites ». Et Sir J. W. Redhouse écrit dans sa note n° 417 sur Khazradjī, *Pearl-Strings* 71 : « The Shi'a and other heterodox Muslims pay little or no regard to tradition. » Chose encore plus frappante, il y a peu de temps, un juriste musulman du Caire a exposé de la même façon erronée la différence entre Chī'ites et Sunnites au point de vue de leur position par rapport à la tradition. Dr Riad Ghali, *De la tradition considérée comme source du droit musulman* (Paris 1909, 25-27).

122. *Badā'i' al-badā'ih* (Caire 1316) I 176 (autre recension des *Ma'āhid al-tānṣīṣ*).

123. On rapporte de 'Ubeïdallāh b. Mūsā, mort à Kūfa au temps d'al-Ma'mūn (213/828), qu'il transmit des ḥadīṯ de tendances chī'ites (*Ibn Sa'd* VI 279, 13); la même accusation est formulée contre son contemporain Khālid b. Makhlad (ibid. 283, 24).

124. Sur la question précise de savoir si les prescriptions conservées dans les traditions reconnues partagent leur valeur réglementaire avec d'autres sources de la déduction juridique, les théologiens du Chī'isme sont eux-mêmes divisés en deux partis : aux *Akhbāriyyūn*, c'est-à-dire à ceux qui tirent leur loi exclusivement de rapports (akhbār) traditionnels dignes de foi et rejettent l'emploi de méthodes spéculatives, s'opposent les *Uṣūliyyūn*, qui admettent aussi comme *racines* (uṣūl) le qiyās (analogie) et les méthodes subjectives similaires. Le Chī'isme qui domine en Perse appartient à cette dernière direction. La même controverse a aussi été soutenue sur le terrain sunnite. Cf. ap. *Chahrastānī*, 131, 7 ab inf., la mention des partis des *Akhbāriyya* et des *Kalāmiyya*, qui se combattaient par le glaive et l'excommunication (seïf wa-takfīr).

125. Il semble que le Chī'isme ne fut introduit en territoire persan (Qumm) que par des émigrés arabes; Yāqūt IV 176, 4 ss.

126. Ṭabarī I 3081, 10, 14.

127. Carra de Vaux, *Le Mahométisme; le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islām* (Paris 1898) 142.

128. L'indifférence à l'égard de la loi cérémonielle est déjà reprochée aux Imāmites (sans doute sous une forme d'une généralité excessive) par le polémiste Chuhfūr ben Ṭāhir al-Isfarāïnī († 1078), v. l'extrait ap. I. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites* II 61, 20.

129. *Ẓāhiriten*, 61 ss., ZDMG LIII 382. Cf. Querry, l. c. I 44, dans le chapitre sur « Les êtres impurs et les substances impures » ; le n° 10 est : L'infidèle... « tels sont les sectateurs des ennemis de l'Imām 'Alī et des hérétiques ».

130. J. E. Polak, *Persien, Das Land und seine Bewohner* (Leipzig 1865) I 128, 13.

131. Ibid. II 55; cf. 356, 8.

132. Ibid. II 271, 2.

133. E. G. Browne, *A year amongst the Persians* 371 inf.

134. Renan, *Mission de Phénicie* (Paris 1864) 633 ; cf. aussi Lammens, *Sur la frontière nord de la Terre promise* (dans la revue *Les Études*, Paris 1899, février et mars), 5 ss. du tirage à part. C'est une erreur de compter les Metāwile parmi les groupes exagérés de la Chī'a (comme les Nuṣaïris); ce sont des Imāmites réguliers ; leurs docteurs religieux vont quelquefois faire leurs études en Perse.

135. *East of the Jourdan* (Londres 1881) 306. La même chose est rapportée sur eux par Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui* (Paris 1884) 115, avec cette explication absurde : « A ces minuties intolérantes, on reconnaît les pratiques de l'ancien judaïsme. » Dans la littérature antérieure nous pouvons renvoyer à la caractéris-

tique donnée par Volney, qui voyagea en Syrie en 1783-85, sur les Chī'ites metwālī : « Ils se croient souillés par l'attouchement des étrangers et, contre l'usage général du Levant, ils ne boivent ni ne mangent dans le vase qui a servi à une personne qui n'est pas de leur secte ; ils ne s'asseyent même pas à la même table. » *Voyage en Syrie et en Égypte* (Paris, 1787) 79. Des rapports analogues sont faits sur les *Nakhāwla* (proprement Nawākhila, planteurs de dattiers), Chī'ites immigrés dans la région de Médine, qui font remonter leur origine aux vieux Anṣār. « They count both Jew and Christians as unclean being as scrupulous in this particular as the Persians whose rules they follow in the discharge of the religious purifications. » (*With the Pilgrims to Mecca*, the great Pilgrimage by Hadji Khan and Wilfrid Sparray [1902] 233).

136. Cf. pour plus de détails mon article, *Islamisme et Parsisme* (Actes du 1er Congrès d'Histoire des Religions I [Paris, 1901] 119-147).

137. Ap. D. Menant, dans *Revue du Monde musulman* III 219.

138. Murtaḍā, *Intiṣār* 155, 157. Cette question de législation chī'ite est également traitée dans l'écrit, signalé par Brockelmann I 188, 15, du Cheïkh célébré par les Imāmites comme *Al-Cheïkh al-mufīd* ; la traduction « über die Schlachtopfer » ap. Brockelmann est erronée ; il s'agit de l'abatage profane ordinaire. — Behā al-dīn al-'Āmilī écrivit aussi un traité spécial « Sur la défense de se nourrir des animaux abattus par les ahl al-kitāb » (Ms. Berlin, Petermann, 247). A la cour du Ṣefewide Chāh 'Abbās les théologiens chī'ites soutinrent avec Cheïkh Khiḍr al-Māridīnī, envoyé du sultan turc Aḥmed, une discussion sur cette question controversée (Muḥibbī, *Khulāṣat al-āṯār* II 130). Même à l'égard des musulmans qu'ils tiennent pour hérétiques, les Chī'ites se montrent intolérants dans l'interprétation de la loi concernant les aliments (Ibn Teïmiyya, *Rasā'īl* I 278, 6).

139. 'Omar II permet expressément la consommation des animaux abattus, même par les Samaritains (*Ibn Sa'd* V 260, 15) ; cela n'a pas été universellement admis. Sur les Ṣabéens, v. ZDMG XXXII 392. — Au cours du développement postérieur de la pratique religieuse stricte, maints docteurs sunnites se sont aussi efforcés de frapper d'interdit les *Ḏabā'iḥ ahl al-Kitāb* ; mais on leur a opposé le passage péremptoire de la surate V, v. 4. Cf. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache* 151.

140. Le développement postérieur paraît avoir encouragé sur cette question des vues plus exclusives, même chez les Sunnites, v. Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes* 221. — Sur le mariage avec des femmes des *ahl al-Kitāb*, v. *Caetani* l. c. 787.

141. Cf. Lammens, *Mo'āwiya* 293 (Mélanges Beyrouth III 157).

142. Murtaḍā l. c. 45. — Il est juste d'ajouter que la loi chī'ite ne défend d'épouser ces femmes (juives ou chrétiennes) qu'autant qu'il s'agit de mariage normal et durable (*nikāḥ dā'īm*) ; il est permis de contracter avec elles le mariage dit *mut'a* (p. 191), qui est d'ailleurs moins considéré.

143. 'Askarī, *Commentaire sur la 2e Surate*, 215.

144. *Balāḏorī*, éd. de Goeje, 129.

145. *Kulīnī*, l. c. 568. On rapporte de l'Imām Dja'far al-Ṣādiq cette parole : « Il vaut mieux laisser son enfant téter une juive ou une chrétienne que de le confier à une nourrice appartenant aux Nāṣibiyya (ennemis de 'Alī) » (*Nadjādjī*, l. c. 229).

146. *Kulīnī*, 39 : mā khālafa al-'āmma fafīhi al-rachād.

147. R. Strothmann, *Das Staatrecht der Zaiditen* (Strasbourg 1912).

148. *Zeitschr. für Assyriologie* (1908) XXII 317 ss.

149. Particulièrement remarquable est le système d'Aḥmed ben al-Kayyāl, *Chahrastānī*, éd. Cureton, 138.

150. Il est pourtant notable qu'un ancien exposé des phénomènes et des

actions qui accompagneront l'apparition du Mahdī précise qu'à partir de ce moment, l'usage du vin sera permis dans l'Islām (ap. Djāḥiẓ, *Ḥayawān* V 75, 4).

151. Une peinture haineuse de ce genre est donnée par le *Pseudo-Balkhī*, éd. Huart IV 8.

152. De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides* (2e éd. Leyde 1880), particulièrement 158-170.

153. Whinfield, *Masnawi* 169.

154. Mas'ūdī, *Tanbīh*, éd. de Goeje, 395, 11.

155. Sur ce système et sa bibliographie, voir la publication de Clément Huart et du Dr Riza Tewfīq, dans E. J. W. Gibb Memorial Series, vol. IX (1909), G. Jacob, *Die Bektaschijje im Verhältnis zu verwandten Erscheinungen* (Münich 1909).

156. Ghazālī énumère dans ses confessions (Al-munqiḏ) les ouvrages de polémique qu'il a dirigés contre cette secte : l'un porte le nom du khalife auquel il l'a dédié (Al-Mustaẓhirī). Le plus intéressant de ces ouvrages pour la forme et le fond est « *La balance juste* » (al-qusṭās al-mustaqīm), le dialogue polémique entre l'auteur et un Ismā'īlien que nous avons mentionné au texte (éd. Qabbānī, Caire, 1318/1900).

157. Cf. de Goeje, *Mémoire* 171.

158. Sur la position des Assassins dans l'ensemble des mouvements ismā'īliens, v. Stanislas Guyard, *Un grand-maître des Assassins au temps de Saladin* (Journ. asiat., 1877 I 324 ss,). — Cf. Ibn Djubaïr, *Travels* 2, 255, 3 ss.

159. Cf. mon article *Lā misāsa*, dans *Revue africaine*, 1908, 25.

160. Environ 9.000 âmes ; sur leurs établissements en Syrie v. Lammens, *Au pays des Nosaïris* (dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1900), 54 du tirage à part où une bibliographie plus étendue est également indiquée.

161. Cf. Freih. v. Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum persischen Golf* (Berlin 1899) I 133 note. Dans le même ouvrage est donné un aperçu de la ramification de l'Ismā'īlisme. — Les Khodjas ne s'en tiennent pas cependant au système septénaire de la doctrine ismā'īlienne de l'Imām ; cf. le rapprochement *Khodja iṯnā 'acharī djamā 'at* (ils seraient donc Duodécimains). *Revue du Monde musulman* VIII 491.

162. *Rev. du M. mus.* II 373.

163. V. l'article de Le Chatelier, dans *Rev. du M. mus.* I 48-85. Sur la dignité d'Agha Khān et son histoire antérieure (en Perse avec son siège à Kehk), v. S. Guyard l. c. 378 ss.

164. Cf. M. Hartmann, *Mitteilungen des Seminars f. orient. Spr. zu Berlin* XI IIe partie, 25. On rencontre aussi le nom de la Lady Agha Khān parmi ceux des personnes qui encouragent le mouvement de la culture féminine dans l'Inde. *Revue du M. mus.* VII 483, 20.

165. *Revue du M. mus.* IV 852.

166. Traduit *ibid.* VI 548, 561.

167. *Aghānī* XIV 163, 20.

168. *Muham. Studien* II 331.

169. *Qazwīnī*, éd. Wüsterfeld II 390.

170. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums* 429.

171. Suleïmān al-Adanī, *al-Bākūra al-Suleïmāniyya* (Beyrouth 1863) 10, 14 ; René Dussaud, *Histoire et religion des Noṣaïris* (Paris, 1900) 164, 1.

172. *Dussaud*, l. c. qui donne aussi un aperçu bibliographique. Cf. *Archiv für Religionswiss.* 1900, 85 ss.

173. *Archiv f. Relig.* l. c. 90.

NOTES DU CHAPITRE VI

1. Ed. Westermark, *The origin and Development of moral ideas* I (Londres 1907) 161. Dans le second volume du même ouvrage, page 519 s., sont donnés des exemples concernant cette question, et tirés du milieu des peuples primitifs, au point de vue du culte des morts.

2. Ce sentiment domine encore aujourd'hui parmi les Arabes que n'ont pas touchés des influences formatives historiques ; dans plusieurs parties de leur aire de diffusion, ils se servent, pour exprimer la notion de *Sunna*, prise dans ce sens, du mot *silf*, habitude ancestrale. Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale* II (Leyde 1909) 743.

3. V. *Muh. Stud.* I 9-12.

4. *Ibn Sa'd* III ɪ 37, 3 ; VIII 29, 10. Muḥammed lui-même qualifie ses exhortations de ḏikr muḥdaṯ (21 v. 2 ; 26 v. 4) ; les commentateurs comprennent cependant ces mots comme signifiant « une exhortation répétée (se renouvelant) ».

5. L'endroit d'où est tirée cette citation m'échappe malheureusement.

6. Cf. D. B. Macdonald, *Moral Education of Young among Muslims* (International Journal of Ethics, Philadelphie, 1905, 290).

7. Devant le tribunal du Sunnisme strict il faut que même une formule de politesse sociale justifie de sa correction traditionnelle : « D'où a-t-elle été prise ? » *Ibn Sa'd* VI 121, 6 ; c'est pourquoi des phrases de salutation tout à fait indifférentes sont prohibées comme contraires à la Sunna. ZDMG XXVIII 310. *Qūt al-Qulūb* (Caire 1310) I 163 ; cf. aussi *Rev. du M. mus.* III 130.

8. Cf. la bibliographie ap. Muḥammed Tawfīq al-Bekrī, *Beït al-ṣiddīq* (Caire, 1323, 404 ss.).

9. WZKM XV 33 ss.

10. Sur le *Muwaṭṭa* (éd. du Caire) I 360.

11. *Revue du M. mus.* III 60.

12. Parmi les motifs que l'on a cités de la déposition du sultan marocain 'Abd al-'Azīz figure, entre autres actes anti-musulmans dont on lui a fait grief, l'autorisation d'établir une « banque faisant produire des intérêts à l'argent, ce qui est un grand péché ». *Revue du Monde mus.* V 428. Sur les soucis religieux que suscite cette question chez les modernes Musulmans hindous, v. à présent M. Hartmann, dans *Mitteilungen des Semin. f. orient. Sprachen* XII, IIe partie, 101. Cf. Ben 'Alī Fakar, *L'usure en droit musulman* (Lyon 1908), spécialement 119, 128. Voir sur la loi concernant l'usure dans l'Islām Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes* 270 ss. et la bibliographie, ibid., 358, 12 ab inf. ss.

13. Le discours du trône par lequel le sultan de Turquie ouvrit le 14 novembre 1909 une nouvelle session du Parlement commençait par une allusion au « *régime parlementaire prescrit par le Char'* (loi religieuse) ».

14. Des savants musulmans modernes considèrent comme un axiome qu'il faut reconnaître dans ce réveil un retour à l'ancien état de choses établi par le Prophète et préconisé par lui (Dr Riad Ghali, *De la tradition considérée comme source du droit musulman*, 5). Cette tendance a fait éclore, dans ces dernières années, une multitude d'écrits apologétiques de théologiens musulmans.

15. *National Religions and Universal Religion* 54.

16. *Muh. Studien* II 277 ss., E. Doutté, *Les Marabouts* (Paris 1900 ; tirage à part de la *Revue de l'Hist. des Relig.*, XL et XLI). Cf. aussi mon mémoire, *Die Fortschritte der Islamwissenschaft in den letzten drei Jahrzehnten* (Preuss. Jahrb. 1905 CXXI 292-298 = Congress of Arts and Science — Universal Exposition, Saint-Louis 1904 II 508-515).

17. Julius Euting, *Tagbuch einer Reise in Innerarabien* I (Leyde 1896) 157 ss. Pour une bibliographie plus ample sur les Wahhābites, v. Th. W. Juynboll l. c. 28 n. 2. — L'opposition des Wahhābites contre toutes les nouveautés qui n'ont pas leur fondement dans les vieux usages de l'Islām a parfois donné lieu à un malentendu : on a cru que leur réalisation de l'Islām était basée *exclusivement sur* le Qorān. Cela est dit, par exemple, dans un ouvrage qui caractérise d'ailleurs excellemment les tendances wahhābites, celui de Charles Didier, *Ein Aufenthalt bei dem Gross-Scherif von Mekka* (trad. allem., Leipzig 1862) 222-256. Le baron Ed. Nolde commet la même faute dans son *Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien* (Brunswick 1895) quand il rapporte que les Wahhābites « rejettent toute tradition, et par conséquent en première ligne la Sunna ». C'est justement le contraire qui est exact.

18. Ibn Djubaïr, *Travels* [2], éd. Wright-de Goeje 190, 13.

19. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen* (Berlin 1860) 150.

20. Le phénomène qui fait que l'on considère comme une révolte contre la Sunna la résistance opposée à des usages de bid'a une fois qu'ils ont pris pied dans la pratique commune, est critiqué, avec divers exemples à l'appui, tirés du domaine rituel, par le zélé sunniste maghribin Muḥammed al-'Abdarī († 737/1336-7) dans son *Madkhal al-char' al-charīf* (Alexandrie 1293) I 54, 15 ; 249, 6 ab inf. ; II 75, 10.

20*. Cf. *Zeitschr. für Assyr.* XXII 337.

21. *Sendschreiben des Behā Allāh*, éd. V. Rosen (Petersburg, Académie 1908), I 112, 2-5.

22. Ibid. 19, 7 ; 94, 24.

23. *Journ. Roy. As. Soc.* 1892, 326-335.

24. *Sendschreiben* 71, 15 ; 82, 22 ; 84 inf. En particulier, toute l'épître n° 34 est une polémique contre les gens du Bayān.

25. Éd. A. H. Toumansky (Mémoires de l'Académie imp. de Saint-Pétersbourg, 1899, VIIIe série, tome III, n° 6).

26. *Sendschreiben* 18, 21 ; 20, 14 ss. ; 94 inf. ; 93, 20.

27. *Kitāb aqdas* nos 212, 276, 468.

28. Miss Ethel Rosenberg, *Behāism, its ethical and social teachings* (in *Transactions of the third Internat. Congr. for the History of Religions.* Oxford 1908, I 324).

29. *Kitāb aqdas* nos 164, 385.

30. *Sendschreiben* 54, 21 ss.

31. *Kitāb aqdas* nos 145, 155 ss., 324, 179, 252, 371, 386.

32. Miss E. Rosenberg l. c. 323.

33. Ap. Hippolyte Dreyfus, *Mélanges Hartwig Derenbourg* (Paris 1909) 421.

34. *Kitāb al-aqdas*, nos 284-292.

35. Cf. les renseignements donnés sur ce point dans la *Revue du Monde mus.* IX 339-341.

36. On trouve les portraits de Behā et de 'Abbās, ainsi que la reproduction du tombeau du premier à Saint-Jean-d'Acre, dans le livre d'ailleurs hostile aux Bābīs : *Zustände im heutigen Persien, wie sie das Reisebuch Ibrahim Beys enthüllt,*

traduit par Walter Schulz (Leipzig 1903), et le portrait de Subhi Ezel, dans E. G. Browne, *The Tarikh-i-Jadid or New History of... the Bāb* (Cambridge, 1893).

37. Cf. sur son livre et un aperçu de son contenu Oscar Mann, dans l'*Oriental. Literaturzeitung* 1909, 36 ss.

38. *Une institution béhaïe : le Machrequou' l-Azkār d'Achqābād* (Mélanges Hartwig Derenbourg 415 ss.).

39. Dans le recueil : *The Muhammedan World of to-day* 129.

40. Miss Jean Masson rapporte, dans le numéro de janvier 1909 de l'*American Review of Reviews*, les extraordinaires progrès du Behāïsme, pour lequel elle revendique le nom de « ultimate religion ». — Je puis maintenant renvoyer à l'exposé encyclopédique du Bābisme et de son histoire, par E. G. Browne, paru après l'achèvement de mon texte, dans l'*Encyclopedia of Religions and Ethics* de Hastings II 299-308. La production littéraire des adeptes occidentaux du Béhāïsme y est aussi indiquée. Il y aurait à y joindre aujourd'hui : Hippolyte Dreyfus, *Essai sur le Béhaïsme, son histoire, sa portée sociale* (Paris, Leroux 1909) ; Hermann Roemer, *Die Bābī-Beḥā'ī, die Jüngste muhammedanische Sekte* (Potsdam 1912).

41. Sur les discours prononcés par ʿAbdul-Behā aux États-Unis, v. *Star of the West* III n° 12 (San Francisco), *Wisdom-Talks of Abdul-Beha ʿabbās Efendi*, at Chicago, April 30th to may 5th, 1912, où est aussi reproduit le discours de consécration.

42. Cf. le traité manuscrit signalé par E. G. Browne dans le *Journ. Roy. As. Soc.* 1892, 701.

43. Cf. Ibn Baṭūṭa, *Voyages* (éd. de Paris) IV 29 ; p. 223 il dit des provinces de l'Inde : « La plupart de leurs habitants sont infidèles », c'est-à-dire païens (*kuffār*) sous la protection (des Musulmans) : taḥt al-ḏimma, donc *ahl al-ḏimma* (tributaires), comme sont seuls appelés, à part eux, les juifs et les chrétiens qui payent la djizya. Au XIVᵉ siècle, un prince musulman de l'Inde permet aux Chinois, contre le paiement de la djizya, d'édifier une pagode en territoire musulman ; *Ibn Baṭūṭa* IV 2.

44. Sur les échanges entre l'Hindouisme et l'Islām, M. C. Westscott a publié en 1908 un ouvrage que je n'ai malheureusement pas sous la main.

45. Par exemple, l'influence du régime des castes, v. Kohler dans *Zeitschr. für Vergl. Rechtswissenschaft* 1891 X 83 ss. ; la réprobation du remariage des veuves, *Muh. Stud.* II 333 ; ce dernier trait est du reste attesté, en dehors de l'Inde, pour la province du Djordjān, Muqaddasī, éd. de Goeje 370, 9. Cf. aussi sur ces phénomènes John Campbell Oman, *The Mystics, Ascetics and Saints of India* (Londres 1905) 135-136.

46. T. Bloch, dans ZDMG LXII 654 note 2.

47. C. Snouck Hurgronje, *De Atjèhers* (2 vol., Batavia et Leyde 1893-4), trad. angl. de A. W. S. Sullivan (2 vol., Leyde 1906) ; du même, *Het Gayōland en zejne bewoners* (Batavia 1903). — R. J. Wilkinson, *Papers on Malay subjects. Life and Customs* (Kuala Sumpur 1908). Cf. *Revue du Monde mus.* VII 45 ss., 94 s., 180-197.

48. T. W. Arnold, *Survivals of Hinduism among the Muhammedans of India* (*Transactions of the third Internat. Congr. Hist. of Relig.* I 314 ss.).

49. La bibliographie relative à ces mouvements complexes, ainsi que les données sur leur aire de diffusion et la statistique de leurs effets, se trouvent dans Hubert Jansen, *Verbreitung des Islams* (Friedrichshagen 1897) 25-30.

50. Sur cette œuvre v. *Journ. Roy. As. Soc.* XIII (1852) 310-372 : Translation of the *Takwiyat-al-imān*, etc. Sur Aḥmed v. à présent l'article excellent de l'*Enzyklopädie d. Islam* I 201 ᵇ).

51. Oman, l. c. 126.

52. *Journ. Roy. As. Soc.* 1907, 325, 485. Grierson ibid. 501-503, cf. ibid. 1908, 248.

53. Oman l. c. place aussi la doctrine de Kabīr sous l'influence de l'Islām.

54. Cette conception est aussi exposée par Oman l. c. 132. M. Bloomfield, dans son livre *Religion of the Veda, the ancient Religion in India* (American Lectures on the History of Religions, VII[e] série, 1906-07) 10, caractérise ce système religieux en ces termes : « Mohammedanism fused with Hinduism in the hybrid religion of the Sikhs » ; mais il est contredit par A. Berriedale Keith dans *Journ. Roy. As. Soc.* 1908, 884. (Cf. aussi maintenant *Revue du M. mus.* IV 681 ss. ; Antoine Cabaton, *Les Sikhs de l'Inde et le Sikhisme* et ibid. IX 361-411 ; J. Vinson, *La Religion des Sikhs.*)

55. Macauliffe dans *Actes du XIV[e] Congrès des Orientalistes* (Alger 1905) I 137-63.

56. Oman l. c. 133.

57. *Enzyklopädie des Islam* I 89[b]. Par les « pénitents du Liban » (ibid. ligne 38), il ne faut pas entendre les « Druses », mais des ascètes musulmans, dont les montagnes du Liban sont désignées comme étant le séjour par excellence ; Yāqūt IV 348, 1. C'est surtout la partie de ces montagnes (région d'Antioche et de Maṣṣīṣa) que l'on appelle *Al-Lukkām* (= Amanus ; v. Lammens, *Mo'awiya* I 15), qui est vantée comme le séjour de grands saints : Yāfi'ī, *Rawḍ al-rayāḥīn* 49, 5 ; 54, 14 ; 156, 1 ; la Syrie est celui des saints et des pénitents, ZDMG XXVIII 295.

58. Cf. T. Bloch dans ZDMG LXIII 101, 22 ss.

59. *Rev. de l'Hist. des Relig.* LI 153 ss.

60. Sur ce dernier mouvement v. H. Vámbéry, *Die Kulturbestrebungen der Tataren* (*Deutsche Rundschau* 1907 XXXIII 72-91) ; sur les progrès heureux de l'instruction dans ces régions, Molla Aminoff, *Les Progrès de l'instruction chez les musulmans russes* (*Revue du M. mus.* IX 247-263 ; 295).

61. Kulīnī, *Uṣūl al-Kāfī*, 350.

62. Cf. Martin Hartmann dans les *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* de Berlin, XI[e] année, II[e] partie, 25, 7 ss.

63. L'exposé détaillé de ce mouvement et de ses tendances, par l'un de ceux qui y prennent une part active, a été reproduit en propres termes par M. Th. Houtsma dans la *Revue du M. mus.* I (1907), n° de février : « *Le mouvement religieux des Ahmadiyya aux Indes anglaises* ».

64. Il faudrait aussi mentionner à cette place le mouvement sectaire des *Tchaïherinye*, provoqué entre 1860 et 1870 par Ma-hua-long, qui se donnait comme Prophète, et connexe à la révolte des Mahométans chinois dans leur district (Kansu) ; la secte subsiste depuis lors. Mais les renseignements que nous possédons sur la préhistoire, la nature et les tendances de cette secte musulmane chinoise (Sin-Kiao, c'est-à-dire nouvelle religion, par opposition à Lao-Kiao, c'est-à-dire vieille religion) sont encore trop incertains pour qu'il soit expédient d'en donner dans cet ensemble un exposé complet. Dernièrement, la mission française d'Ollone a dirigé ses investigations vers ces phénomènes. V. *Revue du M. mus.* V 93, 459 et particulièrement *ibid.* IX 538, 561 ss. Sur des mouvements religieux plus anciens dans l'Islām chinois cf. J. J. de Groot, *Over de Wahabietenbewegung in Kansoeh* 1781-1789 (Verslagen en Mededeelingen, Akad. d. Wetensch., Amsterdam 1903, Letterkunde IV. Recks 130-3).

65. Comme tentative de cet ordre, le fait suivant est notable. Au XIV[e] siècle, le gouvernement de la province de Fars voulut introduire le Chī'isme comme croyance officielle. Seule, la résistance opiniâtre du Qāḍī al-quḍāt de Chīrāz,

Medjd-al-dīn Abū Ibrāhīm al-Bālī († 736/1355 à Chīrāz, à l'âge de 94 ans), put réduire à néant cette prétention. Il fut pour cela exposé à de dures épreuves. Ce Medjd-al-dīn avait été nommé grand-qāḍī dès sa quinzième année ; bientôt destitué, il eut pour successeur Baïḍāwī, célèbre comme commentateur du Qorān et comme dogmatiste ; au bout de six mois, il fut réintégré dans ses fonctions, pour les résigner de nouveau peu après à Beïḍāwī. Celui-ci ayant été déposé encore une fois, il conserva la charge sans interruption jusqu'à sa mort (Subkī, *Ṭabaqā al-Chāfi'iyya* VI 83, où l'indication d'après laquelle il exerça ses fonctions pendant 75 ans doit reposer sur une faute de copiste).

66. Cf. sur lui *Machriq* XI 275, où l'année 1170/1756 est indiquée comme celle de sa mort ; il n'y est fait aucune allusion à l'ouvrage ici mentionné de Suweïdī.

67. *Kitāb al-ḥudjadj al-qaṭ'iyya li-ttifāq al-firaq al-islāmiyya* (Caire, Khāndjī 1323).

68. *Revue du M. mus.* I 116 ; cf. II 389 s.

69. *Ibid.* I 160 ; cf. II 534.

70. *Ibid.* IX 311 (octobre 1909).

INDEX

Les chiffres renvoient à la page ; ceux placés entre parenthèses indiquent les numéros des notes.

A

D

T

TABLE DES MATIÈRES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.



